

P 25591

PSZ

# *Magyar Filozófiai Szemle*

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENÖTÖDIK  
ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2001/1-2.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

## *A tartalomból:*

HILARY PUTNAM

Agyak a tartályban

RUZSA FERENC

Putnam elméletéről

FARKAS KATALIN és

FORRAI GÁBOR

hozzászólása

ÚJVÁRI MÁRTA

McTaggartról

SZABÓ GÁBOR

Reichenbachról

TORONYAI GÁBOR

Husserlről

AMBRUS GERGELY

az elgondolhatósági évről

SCHWENDTNER TIBOR

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram  
és a Soros Alapítvány támogatásával

*Folyóiratunk számai az interneten is olvashatók a*

<http://www.c3.hu/~mfsz/cimen>

FELELŐS SZERKESZTŐ  
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK  
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztés), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,  
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF, PRÖHLE  
KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (hazületbeli tag), SZIKLAI LÁSZLÓ, WEISS  
JÁNOS

## 2001/1-2 TARTALOM

HILARY PUTNAM: Agyak a tartályban .....	1
RUZSA FERENC: Isten, más világok és a „lét” értelme .....	23
FARKAS KATALIN: Néhány megjegyzés az externalista elméletek értelmezéséről .....	35
FORRAI GÁBOR: Metafizika: Lehet — de minek? .....	45

---

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),  
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),  
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

---

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.

Telefon: 266-9100/53-88

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

## A XLV. évfolyam (2001) tartalomjegyzéke

	<u>Szám</u>	<u>Oldal</u>
HILARY PUTNAM: Agyak a tartályban .....	1-2	1-22
RUZSA FERENC: Isten, más világok és a „lét” értelme ...	1-2	23-33
FARKAS KATALIN: Néhány megjegyzés az externalista elméletek értelmezéséről .....	1-2	35-43
FORRAI GÁBOR: Metafizika: Lehet – de minek? .....	1-2	45-53
ÚJVÁRI MÁRIA: Idő, igeidő és McTaggart érvének „indexikus” hibája .....	1-2	55-81
SZABÓ GÁBOR: A reichenbachi közös ok eredete .....	1-2	83-112
TORONYAI GÁBOR: A késő husserli transzcendentális fenomenológia mint tudományos életfilozófia ....	1-2	113-139
AMBRUS GERGELY: A tudatosság egy anti-materialista értelmezése: az elgondolhatósági érv .....	1-2	141-157
SCHWENDTNER TIBOR: Kis mese a legutolsó nagy történetről	1-2	159-162
ELŐSZÓ .....	3	201-202
MICHAEL NEDO: Ludwig Wittgenstein. Életrajzi vázlat .	3	203-249
MEKIS PÉTER: A <i>Tractatus</i> kijelentésmélete: logikai rekonstrukció	3	251-278
GYÖRGYJAKAB IZABELLA: Logika és etika a <i>Tractatus</i> ban	3	279-291
LEHMANN MIKLÓS: Funkcionalizmus Wittgenstein filozófiájában	3	292-301
TÖZSÉR JÁNOS: Miért olyan népszerűtlen a kései Wittgenstein manapság az analitikus filozófusok körében? .....	3	302-320
NEUMER KATALIN: „Osztrák” filozófus volt-e Wittgenstein?	3	321-360
SZABÓ IMRE LÁSZLÓ: Wittgenstein filozófiai vizsgálódásai a privátnyelvről	3	361-398
KOLLÁR JÓZSEF: Ki fél a kövér szerdától? .....	3	399-415
PLEH CSABA: Szabályok és szokások: Hogyan kezeli a mai kognitív kutatás a nyelvtan és az erkölcs kérdését	3	417-424
MARGITAY TIHAMÉR: Hermeneutika és kritika a <i>Lét és időben</i>	4	439-472
TANÁCS JÁNOS: Rejtőzködő párhuzamosság .....	4	473-489
CSIKÓS ELLA: A kreativitás mint lehetőség: Whitehead metafizikájának egyik alapfogalmáról .....	4	491-513

PAICSÓ MÁRIA: Lukács <i>Ontológiája</i> – a megíratlan és megirhatatlan „fő mű”	4	515–549
--	---	---------

## DOKUMENTUM

THOMAS HOBBS: A világ rendszeréről . . . . .	1–2	163–175
PAUL RICHARD BLUM: A természet mint személy . . . . .	4	589–595
FRIEDRICH GEORG LUDWIG LINDNER: A hegeli filozófiától áthatott csizmadia, avagy az abszolút csizma . . . . .	4	596–607

## TÁJÉKOZÓDÁS

WOLFGANG WELSCH: Hegel és az analitikus filozófia . . .	1–2	175–197
Elhunyt David Lewis ( <i>Farkas Katalin</i> ) . . . . .	1–2	198

## SZEMLE

DEMETER TAMÁS: Elmosódott határok . . . . .	3	425–428
LEHMANN MIKLÓS: Amiről hallgatni kell . . . . .	3	428–431
FARKAS KATALIN: Tózsér János könyvéről . . . . .	3	431–438
BOROS GÁBOR: Új monográfia Leibnizről . . . . .	4	589–595
KRÉMER SÁNDOR: Autonómiát a vallásnak!	4	596–607

## AGYAK A TARTÁLYBAN (Brains in a vat\*)

HILARY PUTNAM

Egy hangya mászik egy homokfolton, s ahogy mászik, nyomokat hagy a homokban. A maga után hagyott vonal véletlenül éppúgy kanyarog és kereszteződik, hogy végül úgy néz ki, mint Winston Churchill karikatúrája. Vajon a hangya megrajzolta Churchill képét, egy olyan képet, mely Winston Churchillt *ábrázolja*?

A legtöbb ember kis töprengés után azt mondaná, hogy nem. Végül is a hangya sohasem látta Churchillt, sőt még Churchill képét sem, és nem állt szándékában Churchill lerajzolása. Egyszerűen csak egy vonalat hagyott maga után (és még *ezt* is szándéktalanul), egy vonalat, amit *mi* „úgy látunk, mint” Churchill képét.

Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy a vonal „önmagában véve” nem reprezentációja<sup>1</sup> semminek inkább, mint akármi másnak. A Winston

---

\* Eredetije a *Reason, Truth and History* c. kötetben (Cambridge 1981). A fordítás alapjául szolgáló szöveg: J. Perry – M. Bratman (eds.): *Introduction to Philosophy* Oxford University Press 1993<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> E [szövegben] a „reprezentáció” és a „referencia” terminusok mindig egy szó (vagy másfajta jel, szimbólum, vagy reprezentáció) és egy ténylegesen létező dolog (azaz nem csak „gondolati tárgy”) közötti viszonyra utalnak. Egy bizonyos értelemben lehetséges ugyan nemlétezőkre referálni, de itt nem ebben az értelemben használjuk a „referálást”. Amit én „reprezentációnak” vagy „referenciának” nevezek, azt régebbi szóval *denotációnak* mondják.

Másodszor, a modern logikusok szokását követve, azt, hogy „létezik”, abban az értelemben használom, hogy „létezik a múltban, jelenben vagy jövőben”. Így Winston Churchill „létezik”, és „referálhatunk” rá vagy „reprezentálhatjuk”, noha már nincs életben.

Churchill vonásaihoz való (meglehetősen bonyolult fajta) hasonlóság nem elégséges ahhoz, hogy valami Churchillt reprezentálja vagy referáljon rá. Nem is szükséges: kultúránkban a „Winston Churchill” betűkép, vagy a kimondott „Winston Churchill” szavak és sok minden más is Churchillt reprezentálják (habár nem képileg), noha nem hasonlítanak oly módon Churchillhez, ahogyan egy kép – még egy vonalrajz is – hasonlít. Ha a hasonlóság nem szükséges vagy elégséges ahhoz, hogy valami mást reprezentáljon, akkor hogyan lehet *bármilyen* szükséges vagy elégséges ehhez? Hogyan lehetséges az egyáltalán, hogy egy dolog egy tőle különböző dolgot reprezentáljon (vagy „képviseljen” stb.)?

A válasz könnyűnek tűnhet. Tegyük fel, hogy a hangya látta Churchillt, hogy elég értelmes, és elég ügyes ahhoz, hogy lerajzolja. Tegyük fel, hogy a karikatúrát *szándékosan* hozza létre. Ekkor a vonal Churchillt reprezentálná.

Másrészt tegyük fel, hogy a vonal ilyen alakú: Winston Churchill. Tegyük fel, hogy ez csak a véletlen műve (tekintsünk el ennek valószínűtlenségétől). Ekkor a Winston Churchill „betűkép” *nem* reprezentálná Churchillt, noha ugyanez a betűkép szinte bármelyik mai könyvben tényleg Churchillt reprezentálja.

Tehát úgy tűnhet, hogy a reprezentálás szükséges feltétele – vagy legfőbb szükséges feltétele – a *szándék*.

Ámde ahhoz, hogy azt akarhassam, hogy *bármilyen*, akár csak a belső beszéd (akár csak a tudatomban némán megformált, hangosan ki nem mondott „Winston Churchill” szó pár) Churchillt *reprezentálja*, mindenekelőtt képesnek kell lennem arra, hogy Churchillre gondoljak. Ha vonalak a homokban, hangok stb. „önmagukban” semmit sem képesek reprezentálni, akkor hogyan lehetséges, hogy a gondolati

---

[A reprezentáció és a referálás a cikkben központi fogalmak, egységes magyar megfelelőjük azonban nincsen, ezért tartottam meg többnyire – latinositva – az angol eredetit. A „reprezentál” (*to represent*) ige alanya a szimbólum, tárgya a szimbolizált dolog; jelentései: képvisel, megjelenít, ábrázol, jelképez.

A „referál *x-re*” (*to refer to*) alanya lehet a szimbólum vagy a szimbólumot alkalmazó személy, jelentése: utal *x-re*, *x-re* vonatkozik, *x-et* jelöli. Így a szimbólum a dolog *reprezentációja*, a dolog a szimbólum *referenciája* (jelölete, denotátuma). – *A ford.]*

formák „önmagukban” is reprezentálhatnak valamit? Hogyan képes a gondolat mintegy kinyúlva „megragadni” azt, ami kívül van?

A múltban néhány filozófus effajta megfontolásból jutott el annak a (véleményük szerinti) bizonyításához, hogy a tudat *lényegileg nem fizikai természetű*. Az érvelésük egyszerű: amit a hangya nyomáról mondtunk, az minden fizikai tárgyra érvényes. Önmagában egyik fizikai tárgy sem referálhat egyvalamire inkább, mint bármi másra; *gondolataink* viszont nyilvánvalóan sikeresen referálnak egy bizonyos dologra, és nem egy másikra. A gondolatok tehát (és ezért a tudat is) lényegileg más természetűek, mint a fizikai tárgyak. A gondolatok sajátos jegye az *intencionalitás* – képesek valami másra referálni. Semmilyen fizikai dolognak sincs intencionalitása, hacsak nem származékosan, amennyiben az adott fizikai tárgyat egy tudat használja fel. Vagy legalábbis ezt állítják, de elhamarkodottan; ha a tudatnak rejtélyes erőket tulajdonítunk, az nem old meg semmit. De a probléma nagyon is valóságos. Hogyan lehetséges az intencionalitás, a referencia?

## A mágikus referenciaelméletek

Láttuk, hogy a hangya „képe” nincs szükségszerű kapcsolatban Winston Churchill-lel. A pusztán tény, hogy a „kép” „hasonlít” Churchillhez, nem teszi azt igazi képpé, és nem teszi Churchill reprezentációjává sem. Kivéve, ha a hangya intelligens (nem az) és tudomása is van Churchillről (nincsen): a vonal, amit maga után hagy, nem kép, és még csak nem is reprezentációja semminek. Néhány primitív nép úgy hiszi, hogy bizonyos reprezentációk (különösen a *nevek*) szükségszerű kapcsolatban állnak viselőjükkel; ha tudjuk valakinek vagy valaminek az „igazi nevét”, azzal hatalmat nyerünk fölötte. Ez a hatalom a név és viselője közti *mágikus kapcsolatból* származik: ha már beláttuk, hogy a név *csak* kontextuális, kontingens és konvencionális<sup>2</sup> kapcsolatban áll viselőjével, nehezen fogható fel,

---

<sup>2</sup> [Csak adott összefüggésben, „kontextusban” egyértelmű – pl. sok Öcsi lehet, meghatározott környezetben persze világos, kiről van szó; kontingens, azaz nem szükségszerű a kapcsolat: hívhatnák, máshogy is; társadalmi



hogy miért is volna a név ismeretének bárminemű misztikus jelentősége.

A fontos az, hogy belássuk: ami érvényes a fizikai képmásokra, az éppúgy vonatkozik a tudatbeli képekre és általánosságban a tudati reprezentációkra is; a tudati reprezentáció semmivel sem áll inkább szükségszerű kapcsolatban a megjelenített dologgal, mint egy fizikai reprezentáció. Az ellenkező feltevés a mágikus gondolkodás maradványa.

Ezt a legkönnyebben talán a tudatbeli *képek* esetében lehet belátni. (Talán az első filozófus, aki e gondolat óriási jelentőségét meglátta, Wittgenstein volt, noha nem ő volt az első, aki felfigyelt rá.) Tegyük fel, hogy van valahol egy bolygó, ahol emberi lények fejlődtek ki (vagy idegen űrhajósok telepítették oda őket). Tegyük fel, hogy ezek az emberi lények, bár egyébként olyanok, mint mi, sosem láttak *fát*; sőt, el sem képzeltek soha (talán a növényi élet bolygójukon csupán penész formájában létezik). Tegyük fel, hogy egyszer egy űrhajó véletlenül a bolygóra ejti egy fa képét és továbbhalad anélkül, hogy további kapcsolatot létesített volna velük. Képzeljük el, amint tanakodnak a képen. Mi a csuda lehet ez? Mindenféle ötlet felmerül bennük: épület, ernyő, még az is, hogy valamiféle állat. De, tegyük fel, az igazságnak még közelébe sem jutnak.

*Számunkra* a kép egy fa reprezentációja. Ezen emberi lények számára csak egy különös tárgyat ábrázol, aminek jellege és funkciója ismeretlen. Tegyük fel, hogy egyiküknek a kép megtekintésének eredményeképpen olyan tudati képe van róla, amely pontosan ugyanolyan, mint az én egyik tudati képem a fáról. Az ő tudatbeli képe *nem egy fa reprezentációja*. Csak azon különös tárgy reprezentációja (akármi is az), amit a rejtélyes kép ábrázol.

Valaki persze érvelhetne úgy, hogy a tudatbeli kép *ténylegesen* egy fát reprezentál, már csak azért is, mert a kép, amely kiváltotta, maga eredetileg egy fa reprezentációja volt. Megvan az oksági lánc a valóságos fától a tudati képig, még ha nagyon szokatlan is.

De elképzelhető, hogy még ez az oksági lánc is hiányozzék. Tételezzük fel, hogy a „fa képe”, amit az űrhajó leejtett, valójában nem egy fa képe, hanem egy kis kilöttyent festék véletlenszerű műve. Még

ha pontosan úgy néz is ki, mint egy fa képe, igazából éppúgy nem az, mint ahogy a hangya Churchill-„karikatúrája” sem Churchill képmása. Akár azt is képzelhetjük, hogy az úrhajó, amely ledobta a „képet”, fát nem is ismerő bolygóról jött. Ekkor az emberi lények tudati képei továbbra is ugyanolyanok volnának, mint az én képzetem egy fáról, ám semmivel sem inkább reprezentálnának fát, mint bármi más.

Ugyanez igaz a *szavakkal* kapcsolatban is. Egy papíron lévő szöveg a fák tökéletes leírásának tűnhet, ám ha úgy jött létre, hogy majmok évmilliókon át véletlenszerűen ütögették egy írógép billentyűit, akkor szavai nem utalnak semmire. Ha pedig valaki bemagolná, és magában elmondaná e szavakat anélkül, hogy megértené őket, akkor sem utalnának semmire, így, a tudatban elgondolva sem.

Képzeljük el, hogy azt a személyt, aki e szavakat magában mondja, hipnotizálták. Tegyük fel, hogy a szavak japánul vannak és neki azt mondták, hogy ért japánul. Tegyük fel, hogy amíg e szavakat elgondolja, „úgy érzi, hogy érti” őket (bár ha valaki betörne a gondolataiba, és megkérdezné, hogy mit *jelentenek* a szavak, amikre gondol, észrevenné, hogy nem tudja megmondani). Az illúzió olyan tökéletes lehetne, hogy talán még egy japán gondolatolvasót is félrevezetne! De ha nem tudja a szavakat helyes összefüggésükben használni, nem tud olyan kérdésekre válaszolni, hogy mire „gondolt”, stb., akkor nem értette meg azokat.

A fenti tudományos-fantasztikus történetek összegyűjtésével kifundálhatunk egy olyan esetet is, amikor valaki olyan szavakat gondol el, amelyek valóban egy fát írnak le valamilyen nyelven, és egyidejűleg a megfelelő kép jelenik meg tudatában; ám *sem* a szavakat nem érti, és *azt sem* tudja, mi az a fa. Akár azt is elképzelhetjük, hogy a tudati képeket festékfoltok okozták (bár a személy a hipnózis hatására azt hiszi, hogy azok valamely, a gondolatainak megfelelő dolog képei – persze ha megkérdeznék, nem tudná megmondani, hogy minek). És azt is képzelhetjük, hogy a nyelv, amin gondolkodik, olyan, hogy sem a hipnotizőr, sem a hipnotizált személy még csak nem is hallott róla – talán csak véletlen egybeesés, hogy ezek a hipnotizőr feltevése szerint „értelmetlen mondatok” japánul egy fát írnak le. Röviden: mindaz, ami a személy tudatában történik, minőségileg azonos lehet azzal, ami egy japánul tudó elméjében zajlik, amikor az *valóban* egy fára gondol – de mindebből semmi sem szólna a fákról.

Természetesen a valóságban mindez ugyanúgy lehetetlen, mint az, hogy a majmok pusztá véletlenségből legépeljék a *Hamlet* szövegét. Vagyis az ellene szóló valószínűség olyan magas, hogy valójában soha nem fog megtörténni (gondoljuk mi). De nem lehetetlen logikailag, sőt még csak fizikailag sem. *Megtörténhet* (összhangban a fizikai törvényekkel és talán az univerzum tényleges állapotával is, ha sok-sok intelligens lény él más bolygókon). És ha megtörténne, akkor élesen megvilágítana egy fontos konceptuális igazságot: nevezetesen, hogy még egy nagy és komplex (vizuális és verbális) reprezentáció-rendszerben sincsen *lényegi és elválaszthatatlan*, beépített, mágikus kapcsolat a megjelenítéssel – olyan kapcsolat, amely független lenne attól, hogyan jött létre, és hogy milyen a beszélő vagy elgondoló diszpozíciója. Ez igaz akkor is, ha a reprezentáció-rendszer (példánkban szavak és képek) fizikailag valósul meg – kimondott vagy leírt szavakban, illetve fizikai képekben –, és akkor is, ha csak a tudatban valósul meg. Az elgondolt szavak és a tudati képek nem belső lényegüknél fogva reprezentálják azt, amire vonatkoznak.

## A tartályba tett agyak esete

Íme egy tudományos-fantasztikus eshetőség, amit a filozófusok taglalnak: képzeljük el, hogy egy gonosz tudós megoperált egy emberi lényt (képzelheted, hogy te magad vagy az). Az illető agyát (a te agyadat) eltávolította a testéből, és az agyat életben tartó tápoldattal teli tartályba helyezte. Az idegvégződéseket egy szupertudományos számítógéphez kötötte, mely azt az illúziót kelti az illetőben, akinek az agyáról szó van, hogy minden tökéletesen normális. Úgy tűnik, hogy vannak emberek, tárgyak, égbolt stb.; de valójában a személy (te), csupán a számítógépből az idegvégződésekbe futó elektronikus impulzusok hatását észleli. A komputer olyan okos, hogy ha a személy megpróbálja felemelni a kezét, a komputeres visszacsatolás révén „látni” és „érezni” fogja, hogy a kezét emeli. Továbbá a program módosításával a gonosz tudós el tudja érni, hogy áldozata az ő tetszése szerinti helyzetet vagy környezetet „tapasztaljon” (hallucináljon). Az agyműtét emlékét is ki tudja törölni, így az áldozatnak úgy tűnik, mindig is ebben a környezetben volt. Éppenséggel úgy is tűnhet az áldozatnak, hogy üldögel és éppen e szavakat olvassa – arról a

szórakoztató, de meglehetősen abszurd feltevésről, miszerint létezik egy gonosz tudós, aki eltávolítja az emberek agyát testükből, és az agyakat életben tartó tápoldatra helyezi. Az idegvégződéseket egy szupertudományos számítógéphez kötötte, mely azt az illúziót kelti az illetőben, akinek az agváról szó van, hogy...

Mikor az effajta eshetőség egy ismeretelméleti előadáson kerül elő, természetesen a cél az, hogy modern módon vessük fel a külvilágra vonatkozó szkepszis klasszikus problémáját. (*Honnan tudod, hogy nem vagy ebben a kínos helyzetben?*) De ez a kínos helyzet arra is alkalmas, hogy segítségével a tudat és a világ kapcsolatára vonatkozó kérdéseket vessünk fel.

Ahelyett, hogy csak egy agy volna a tartályunkban, képzelhetjük azt is, hogy minden emberi lény (vagy akár minden érző lény) agy a tartályban (illetve idegrendszer a tartályban, amennyiben már az egyszerű idegrendszerrel rendelkező lényeket is „érzőnek” tekintjük). Természetesen a gonosz tudósna kívül kellene lennie – vagy nem? Talán nincs is gonosz tudós, talán (bár ez abszurditás) az univerzum éppenséggel egy automatikus gépezet, amely egy agyakkal és idegrendszerekkel teli tartályt szolgál ki.

Ezúttal tegyük fel, hogy ez az automata gépezet úgy van programozva, hogy egyetlen, *kollektív* hallucinációt juttat mindannyiunknak, nem pedig mindenkinek külön-külön, független hallucinációt. Így, amikor nekem úgy tűnik, hogy beszélek hozzád, neked úgy fog tűnni, hogy hallod az én szavaimat. Természetesen nem arról van szó, hogy a szavaim valóban a füledbe jutnának – hiszen nincs (igazi) füled, és nekem sincs igazi szám és nyelvem. Hanem amikor szavaimat formálok, az történik, hogy az efferens [mozgató] impulzusok az agyamból a komputerbe vándorolnak, ami pedig gondoskodik róla, hogy „halljam” a saját hangomon e szavakat és „érezsem”, hogy mozog a nyelvem stb., te pedig „halljad” a szavaimat, „lásd”, hogy beszélek stb. Ekkor egy bizonyos értelemben ténylegesen kommunikációs kapcsolatban állunk. Nem tévedek, amikor téged valóban létezőnek tartalak (csak amikor a testedet és a „külvilágot” – eltekintve az agyaktól – tartom valódi létezőnek). Bizonyos szempontból még az sem számít, hogy az „egész világ” kollektív hallucináció, hiszen végül is valóban hallod a szavaimat, amikor beszélek hozzád, még ha ennek mechanizmusa nem is olyan, mint hisszük. (Persze ha szeretkező szerelmesek volnánk, s nem csak két beszélgető ember,

akkor zavarba ejtő lehet elgondolni, hogy csak két agy vagyunk a tartályban.)

Most egy olyan kérdést szeretnék feltenni, amely nagyon ostobának és nyilvánvalónak tűnik (legalábbis némelyeknek, beleértve néhány nagyon kifinomult filozófust is), viszont igen gyorsan igazi filozófiai mélységekig visz el. Tegyük fel, hogy ez az egész mese valóban igaz. Ha ilyen agyak lennénk a tartályban, el tudnánk-e *gondolni* vagy ki tudnánk-e *mondani*, hogy azok vagyunk?

Amellett fogok érvelni, hogy a válasz „Nem”. Amellett fogok érvelni, hogy az a feltevés, hogy ténylegesen agyak vagyunk a tartályban, bár nem sért egyetlen fizikai törvényt sem és tökéletesen konzisztens mindazzal, amit tapasztalunk, semmiképpen sem lehet igaz. *Semmiképpen sem lehet igaz*, mert egy meghatározott módon önmagát cáfolja meg.

Az érv, amit be fogok mutatni, szokatlan, és sok évbe telt, míg önmagamat is meggyőztem, hogy igazából helyes. De az érv korrekt. Attól tűnik oly különösnek, hogy összefügg a filozófia néhány igen mély kérdésével. (Először akkor ötlött fel bennem, amikor a modern logika egyik tételéről gondolkodtam, a Löwenheim–Skolem tételről, és egyszer csak észrevettem, hogy összefügg Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásainak* bizonyos érveivel.)

Az „önmagát megcáfoló feltevés” olyan, amelynek igazságából következik saját hamissága. Például vegyük azt a tézist, hogy *minden általános állítás hamis*. Ez maga is általános állítás. Így hát, ha igaz, akkor hamisnak kell lennie. Tehát: hamis. Olykor „önmagát cáfolónak” mondunk egy tézist, ha a hamisság abból következik, hogy *a tézist állítjuk vagy igaznak tartjuk*. Például az, hogy „én nem létezem”, öncáfoló, ha én gondolom (bármely „én”-re). Így biztosak lehetünk benne, hogy létezzünk, ha rágondolunk (ahogy ezt Descartes kifejtette).

Én pedig azt fogom megmutatni, hogy annak feltételezése, hogy agyak volnánk a tartályban, éppen ezzel a tulajdonsággal rendelkezik. Ha mérlegelhetjük, hogy igaz-e vagy hamis, akkor nem igaz (ezt fogom megmutatni). Ennélfogva nem igaz.

Mielőtt kifejtem az érvet, nézzük meg, miért tűnik olyan furcsának, hogy efféle érv egyáltalán lehetséges (legalábbis azoknak a filozófusoknak, akik az igazság „leképezés”-elméletét vallják). Elfogadtuk, hogy a fizika törvényeivel összeférhető, hogy létezzen egy olyan világ, ahol minden érző lény tartályban úszó agy. Ahogy a filozófusok mondják,



van egy olyan „lehetséges világ”, ahol minden érző lény agy a tartályban. (A „lehetséges világokról” való beszéd révén úgy tűnik, mintha volna egy olyan *hely*, ahol bármely abszurd feltevés igaz: ezért filozófiailag nagyon félrevezető lehet). E lehetséges világban az emberek pontosan ugyanazt tapasztalják, mint *mi*. Ugyanazt gondolják, mint *mi* (legalábbis ugyanazok a szavak, képzetek és gondolatformák jelennek meg a tudatukban). Mégis azt állítom, hogy megfogalmazható olyan érv, ami kimutatja, hogy nem vagyunk agyak a tartályban. Hogyan lehetne ilyen? És miért ne tudnák a lehetséges világbeli emberek, akik *valóban* agyak a tartályban, megfogalmazni?

A válasz (alapjában) ez lesz: noha a lehetséges világbeli emberek minden szót el tudnak gondolni és ki tudnak „mondani”, amit *mi* is, de *referálni* nem tudnak ugyanarra, amire *mi*. Konkrétan, nem tudják elgondolni vagy kimondani, hogy agyak a tartályban (*úgy sem, hogy azt gondolják: „Agyak vagyunk a tartályban”*).

## A Turing-teszt

Tegyük fel, hogy valakinek sikerül feltalálnia egy számítógépet, amellyel értelmesen el lehet beszélgetni (annyiféle témáról, mint egy intelligens emberrel). Hogyan dönthetjük el, hogy a számítógép „tudatos”-e?

Alan Turing, brit logikatudós javasolta a következő tesztet:<sup>3</sup> beszélgessen valaki a számítógéppel és egy számára ismeretlen személlyel. Ha nem tudja megmondani, hogy melyik a gép és melyik az ember, akkor (feltéve, hogy a tesztet elég sokszor megismételtük különböző résztvevőkkel) a számítógép tudatos. Röviden, egy számítógép akkor tudatos, ha átmegy a „Turing-teszten”. (A beszélgetéseket természetesen nem szemtől szemben folytatják, hiszen a beszélő nem ismerheti beszélgetőpartnerei szemmel látható alakját. Hangot sem használhatnak, hiszen a gépi hang színe és jellege

---

<sup>3</sup> A. M. Turing: „Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* (1950). [„Számológépek és gondolkodás”, in Szalai Sándor (szerk.): *A kibernetika klasszikusai*. Gondolat 1964. Repr. in Forrai Gábor (szerk.): *Kognitív tudomány* (Szöveggyűjtemény), Miskolci Egyetemi Kiadó 1996.]

különbözhet az emberitől. Inkább úgy képzelhetjük, hogy a társalgás elektromos írógépen folyik. A beszélgető begépeli állításait, kérdéseit stb., két partnere pedig – a gép és az ember – elektromos billentyűzeten keresztül válaszol. A gép *hazudhat* is – ha megkérdezik tőle, „Ugye te gép vagy?”, válaszolhatja: „Nem, itt a laborban vagyok asszisztens”).

Azt az elképzelést, hogy ez a teszt volna a tudatosság döntő próbája, számos szerző bírálta már (akik elvileg egyáltalán nem vetik el a gondolatot, hogy egy gép tudatos lehet). De most nem ez a témánk. A „Turing-teszt” alapötletét, a *nyelvi készség [competence] párbeszédese tesztjének* gondolatát akarom felhasználni, de más célra: a *referencia fogalmának* elemzésére.

Képzeljünk el egy olyan helyzetet, ahol a probléma nem az, hogy eldöntsük, partnerünk vajon valóban ember-e, vagy csupán gép, hanem az, hogy eldöntsük: partnerünk ugyanúgy referál-e a szavaival, mint mi. A nyilvánvaló teszt megint csak az, hogy elbeszélgetünk vele, és ha nem merül fel probléma, ha partnerünk „átmegy” a vizsgán (abban az értelemben, hogy nem lehet megkülönböztetni olyasvalakitől, akiről előzetesen megbizonyosodtunk, hogy ugyanazt a nyelvet beszéli, a szokásos tárgyakra referál stb.), akkor levonjuk azt a következtetést, hogy partnerünk is éppen úgy referál a tárgyakra, mint mi. Amikor a Turing-teszt célja ez, azaz hogy eldöntsük: van-e (közös) referencia, ezt *referenciális Turing-tesztnek* nevezem. És ahogyan a filozófusok eddig taglalták azt a kérdést, hogy az eredeti „Turing-teszt” *döntő-e* a tudatosság tekintetében (tudniillik hogy az a gép, amelyik nemcsak egyszer, de rendszeresen átmegy a vizsgán, *szükségszerűen* tudatos-e), ugyanígy kívánom taglalni azt a kérdést, hogy a most javasolt referenciális Turing-teszt *döntő-e* a közös referencia tekintetében.

Mint ki fog derülni, a válasz: „Nem.” A referenciális Turing-teszt nem döntő. A gyakorlatban minden bizonnyal kitérő teszt; de logikailag nem lehetetlenség (bár tényleg nagyon valószínűtlen), hogy valaki átmenjen a referenciális Turing-teszten és mégse referáljon semmire. Ebből következik, mint látni fogjuk, hogy korábbi megfigyelésünket – miszerint a szavak (és egész szövegek és párbeszédék) nem állnak szükségszerű kapcsolatban referenciájukkal – kiterjeszthetjük. Még ha nem is csak izolált szavakat vizsgálunk, hanem arra vonatkozó szabályokat, hogy megfelelő kontextusokban milyen

szavakat lehet helyesen alkalmazni — azaz, számítógépes zsargonban szólva, még ha *a szavak használatát leíró programokat vizsgálunk is* —, ha e programok maguk nem *referálnak valami nyelven kívülre*, szavainknak még mindig nem lesz meghatározott referenciája. Ez lesz a döntő lépés ahhoz, hogy eljussunk végkövetkeztetésünkhöz: Tartály-világ lakói semmi külső dologra nem tudnak referálni (és ennél fogva azt sem képesek mondani, hogy ők Tartály-világ lakói).

Például tegyük fel, hogy a Turing-helyzetben vagyok (Turing terminológiájával az „utánzójátékot” játszom), a partnerem pedig gép. Tegyük fel, hogy a gép megnyeri a játékot („átmegy” a vizsgán). Képzeliük el, hogy a gép programja révén gyönyörű angol válaszokat ad az angol nyelvű állításokra, kérdésekre, megjegyzésekre stb., de nincsenek érzékszervei (eltekinthetve az én elektromos írógépemhez vezető csatlakozástól) és nincsenek mozgásszervei sem, kivéve az elektromos írógépet. (Amennyire értem, Turing nem előfeltételezi, hogy érzékszervek vagy mozgásszervek szükségeltetnének a tudatossághoz vagy az értelmességhez.) Tétélezzük fel, hogy a gépnek nemcsak hogy nincsen elektronikus szeme és füle, de programját, az utánzójátékot játszó programot sem készítették fel arra, hogy ilyen érzékszervekből jövő inputokat kezeljen vagy egy testet irányítson. Mit mondjunk az ilyen gépről?

Számomra evidensnek tűnik, hogy nem tulajdoníthatunk referenciát egy ilyen szerkezetnek. Igaz ugyan, hogy a gép gyönyörűen eltársalog, mondjuk, Új-Anglia tájairól, de nem tudna felismerni egy almát, vagy egy almát, egy hegyet vagy egy varjút, egy mezőt vagy tornyot, ha az ott volna előtte.

Gépünk egy mondatokra válaszul mondatokat alkotó szerkezet. Ám egyik mondata sem kapcsolódik a valódi világhoz. *Ha összekapcsolnánk két ilyen gépet, hogy egymással játsszák az utánzójátékot, örökké folytatnák egymás „becsapását”, még ha a világ többi része el is tűnne.* Nincs több okunk arra, hogy a gépek almáról szóló beszédét valódi almákra referálónak tartsuk, mint arra, hogy a hangya „rajzát” Winston Churchillre referálónak véljük.

Az kelti itt a referencia, jelentés, értelmesség stb. illúzióját, hogy nekünk van olyan reprezentációs konvenciónk, amely szerint a gép beszéde almára, Új-Angliára, toronyra stb. referál. Ugyanezen okból támad az az illúzió is, hogy a hangya Churchillt karikírozza. Mi viszont az almát és a mezőt észlelhetjük és valamit művelni, bánni is

tudunk vele. Az almákról és mezőkről szóló beszédünk szerves kapcsolatban áll az almákkal és mezőkkel végzett *nem verbális* műveleteinkkel. Vannak „nyelvi bemeneti szabályok”, amelyek elvezetnek az alma megtapasztalásától az afféle kijelentésekhez, hogy „Látok egy almát”; és vannak „nyelvi kimeneti szabályok”, amelyek elvezetnek a nyelvi formában kifejezett döntésektől („Veszek néhány almát”) a beszédől különböző cselekedetekhez. Nyelvi bemeneti és kimeneti szabályok híján semmi okunk sincs rá, hogy a gép „beszédét” (illetve a két gép beszédét, a fentebb mérlegelt esetben, ti. ha két gép játssza egymással az utánzójátékot) ne csupán szintaktikai játéknak tartsuk. Olyan szintaktikai játéknak persze, amely hasonlít az értelmes beszédre; de csak annyira (és nem jobban), mint a hangya rajza egy csípős karikatúrára.

A hangya esetében érvelhettünk volna úgy, hogy a hangya ugyanezt a vonalat húzta volna, ha Winston Churchill soha nem is létezett volna. A gép esetében nem hozható fel közvetlenül a párhuzamos érv: ha nem léteztek volna almák, fák, tornyok, mezők stb., feltehetőleg a programozók nem ugyanezt a programot írták volna. Bár a gép nem *érzékel* almát, mezőt vagy tornyot, teremítő-tervezői igen. Van *valamilyen* oksági összefüggés a gép és a valódi világ almái stb. között, a teremítő-tervezők érzéki tapasztalatán és tudásán keresztül. De ilyen gyenge kapcsolat aligha elégséges a referáláshoz. Nemcsak hogy logikailag lehetséges, habár fantasztikusan valószínűtlen, hogy ugyanez a gép *létezhetett* volna akkor is, ha alma, mező stb. nem; fontosabb ennél, hogy a gép teljesen érzéketlen az almák, mezők, tornyok stb. *további* létezésére. Még ha mindeme dolgok *meg is szűnnének* létezni, a gép továbbra is ugyanúgy társalogna, szép kerek mondatokban. Ezért nem tekinthetjük úgy, mintha a gép bármire is referálna.

Vizsgálódásunk szempontjából az a lényeg, hogy a Turing-tesztben semmi sem zárja ki, hogy a gép *csak* arra legyen programozva, hogy az utánzójátékot játssza, és hogy az olyan gép, ami semmi mást nem tud csinálni, *csak* az utánzójátékot játszani, az vitathatatlanul csak annyira referál, mint egy lemezjátszó.

## Agyak a tartályban (újra)

Hasonlítsuk össze a hipotetikus „tartálybeli agyakat” a most leírt gépekkel. Nyilvánvalóan vannak lényeges különbségek. Az agyagnak a tartályban nincsenek ugyan érzékeik, de *fel vannak készítve* az érzékszervekre; vagyis vannak afferens [érző] idegvégződéseik, és ezekről bemeneti adatok jutnak beléjük, és e bemenő adatok éppen úgy jelennek meg a tartálybéli agyak „programjában”, mint a miénkben. A tartálybeli agyak *agyak*; ráadásul *működő* agyak, és ugyanolyan szabályok szerint működnek, mint a valódi világbeli agyak. Mindezek alapján képtelenségnek tűnne tagadni, hogy értelmes és tudatos lények. Ám az a tény, hogy tudatosak és intelligensek, nem jelenti azt, hogy szavaik ugyanarra referálnak, mint a mi szavaink. Minket ez a kérdés érdekel: a beszédükben szereplő pl. „fa” szó ténylegesen *fákra* referál-e? Általánosabban: egyáltalán tudnak-e *külső* tárgyra referálni? (Szemben pl. az automatikus gépezet által képzeletükbe vetített tárgyakkal.)

Az egyértelműség kedvéért rögzítsük, hogy a feltételezett automatikus gépezet valamiféle kozmikus véletlen vagy egybeesés folytán jött létre (vagy esetleg öröktől fogva létezik). E hipotetikus világban feltevésünk szerint magának az automatikus gépezetnek nincs intelligens teremtője-tervezője. Sőt, mint azt a fejezet elején mondtuk, képzelhetjük úgy is, hogy minden érző lény (akármily csekély is az érzőképesége) a tartályban belül van.

Ez a feltevés nem segít. Ugyanis nincs semmi kapcsolat az ezen agyak által használt „fa” szó és a tényleges fák között. Akkor is ugyanúgy használnák a „fa” szót, mint most, ugyanazt gondolnák, amit most gondolnak, ugyanolyan képzeitek lennének, amilyenek most vannak, még ha a valóságban nem is volnának fák. Képzeitek, szavaik stb. minőségileg azonosak azokkal a képzetekkel és szavakkal, amelyek a *mi* világunkban tényleg a fákat reprezentálják; de már láttuk (megint csak a hangya!), hogy a minőségi hasonlóság valami olyasmire, ami egy tárgyat (Winston Churchillt vagy egy fát) reprezentál, önmagában még nem teszi a dolgot reprezentációvá. Tömören, az agyak a tartályban nem valódi fákra gondolnak, amikor azt gondolják: „Itt van előttem egy fa”, mivel nincs semmi, ami folytán a gondolatukban szereplő „fa” valódi fát reprezentálna.



Ha ez így elhamarkodottnak tűnik, gondoljuk át az alábbiakat: Láttuk, hogy a szavak nem szükségszerűen referálnak fákra még akkor sem, ha olyan sorrendben vannak, amely azonos egy olyan beszédformával, amely (ha közölünk valakinek a tudatában merülne fel) megkérdőjelezhetetlenül a valóságos világban lévő *fákra vonatkozna*. De a „program” (az agyak nyelvhasználati szabályai, szokásai és hajlamai) sem szükségszerűen referál fákra vagy eredményez fákra való referálást azon kapcsolatok révén, amelyeket szavak és szavak, azaz *nyelvi* ingerek és *nyelvi* válaszok között létesít. Ha ezek az agyak fákról gondolkodnak, fákra referálnak, fákat reprezentálnak (a tartályon kívüli, valódi fákat), ez csak azon alapulhat, ahogy a „program” összeköti a nyelvi rendszert a Tartály-világbeli *nem verbális* be- és kimenetekkel (megint csak az efferens és afferens idegvégződésektől!); de azt is láttuk, hogy az automatikus gépezet által keltett „érzetadatok” nem reprezentálnak fákat (sem más külső dolgot) még akkor sem, ha tökéletesen hasonlítanak a mi fa-képzetünkre. Éppúgy, ahogy egy festékfolt hasonlíthat egy fa képre, anélkül hogy egy fa képe lenne, ugyanígy, láttuk, egy „érzéki adat” lehet minőségileg azonos egy „fa képével” anélkül, hogy egy fa képe lenne. Az, hogy a tartálybeli agyagnál a program a nyelvet összekapcsolja olyan észlelési ingerekkel, amelyek sem belső lényegüknél fogva, sem külsődlegetesen nem reprezentálnak fákat (vagy bármi külső dolgot): ez a tény egyáltalán hogyan eredményezheti azt, hogy az egész reprezentációs rendszer, a használatban lévő nyelv *mégis* fákra referál, fákat – vagy bármiféle külső dolgot – reprezentál?

A válasz: sehogyan. Az érzetadatok, az efferens idegvégződésekhöz küldött mozgatóimpulzusok és a szóban vagy fogalmulag közvetített gondolatok, amelyeket „nyelvi bemeneti szabályok” kötnek össze az érzetadatokkal (vagy ilyesmivel) bemenetként és „nyelvi kimeneti szabályok” a mozgatóimpulzusokkal kimenetként: az ezekből felépülő egész rendszernek nincs több köze a *fákhoz*, mint a hangya nyomának Winston Churchillhez. Ha belátjuk, hogy a tartálybeli agyak gondolatai és egy való világbeli ember gondolatai között fennálló *minőségi hasonlatosságból* (ha tetszik, akár minőségi azonosságból) semmi esetre sem következik a referencia azonossága, már jól látható, hogy semmi alapunk sincs rá, hogy egy tartálybeli agyról feltegyük, hogy külső dolgokra referál.

## Az érv premisszái

Ezzel végére jutottam a megígért érvnek, amely szerint a tartálybeli agyak nem tudják elgondolni vagy kimondani, hogy agyak a tartályban. Már csak az van hátra, hogy explicitte tegyem és megvizsgáljam a szerkezetét.

Az imént mondottak alapján, ha a tartálybeli agy (abban a világban, ahol minden érző lény tartálybeli agy, és mindig is az volt) azt gondolja: „Egy fa van előttem”, e gondolat nem valóságos fára referál. Bizonyos elméletek szerint, melyeket meg fogunk vizsgálni, referálhat egy képzetbeli fára, vagy a fa-élményt kiváltó elektronikus impulzusokra, vagy a programnak azon elemeire, amelyek ezekért az impulzusokért felelősek. Mindezen elméleteket nem zárják ki az imént mondottak, hiszen szoros oksági kapcsolat van a tartály-angolban használt „fa” szó és a fák képzetbeli megléte között, bizonyos fajta elektromos impulzusok megléte között, illetve bizonyos elemeknek a gép programjában való megléte között. Ezen elméletek alapján az agynak *igaza* van, és nem *téved*, amikor azt gondolja, hogy „Egy fa van előttem”. Tekintetbe véve, hogy a tartály-angolban mire referál a „fa” és az „előtt”, ha ezen elméletek valamelyike helyes, akkor a tartály-angolbeli „Egy fa van előttem” kijelentés igazságfeltétele csupán annyi, hogy a képzetben legyen egy fa a szóban forgó – képzetbeli – „én” „előtt”; avagy az, hogy működjön a gépezetnek az a része, amelyiknek a „fa van előttem” élményt kell kiváltania. És ezek az igazságfeltételek kétségkívül teljesülnek.

Ugyanezen érv szerint a „tartály” szó a tartály-angolban a képzetbeli tartályokra referál, illetve valami velük kapcsolatos jelenségre (elektronikus impulzusokra vagy programrészekre), de semmiképpen sem valóságos tartályokra, hiszen a „tartály” tartály-angolbeli használata nincs oksági kapcsolatban a valóságos tartályokkal (eltekintve attól a kapcsolattól, hogy a tartálybeli agyak nem használhatnák a „tartály” szót, ha nem létezne egy bizonyos tartály – az, amelyikben vannak; de ez a kapcsolat fennáll *minden* tartály-angolbeli szó használata és ama bizonyos tartály között; tehát nem *konkrétan* a „tartály” szó használata és a tartályok közötti sajátlagos kapcsolat). Ugyanígy, a „tápoldat” a tartály-angolban egy képzetbeli folyadékra referál, illetve valami azzal kapcsolatos jelenségre (elektronikus impulzusokra vagy programrészekre). Ebből következik, hogy

ha e „lehetséges világ” tényleg a való világ, és mi tényleg agyak vagyunk a tartályban, akkor azt, hogy „Tartályba tett agyak vagyunk”, úgy értjük, hogy *agyak vagyunk a képzetbeli tartályban* vagy valami efféle (ha egyáltalán értjük valahogy). De hipotézisünknek, hogy ti. agyak vagyunk a tartályban, része az is, hogy a képzetben nem vagyunk tartályba tett agyak (vagyis nem azt „hallucináljuk”, hogy agyak vagyunk a tartályban). Tehát, ha agyak vagyunk a tartályban, akkor az a mondat, hogy „Agyak vagyunk a tartályban”, valami hamisat állít (ha egyáltalán állít valamit). Azaz: ha tartálybeli agyak vagyunk, akkor hamis, hogy „Tartálybeli agyak vagyunk”. Tehát (szükségszerűen) hamis.

Az az érzésünk, hogy az efféle feltevések értelmesek, két hiba kombinációjából adódik: (1) túl komolyan vesszük a *fizikai lehetőséget*; és (2) öntudatlanul mágikus referenciaelméletet használunk, amelyben az egyes tudati reprezentációk szükségszerűen meghatározott külső dolgokra és dologfajtákra referálnak.

Van olyan „fizikailag lehetséges világ”, amelyben tartályba zárt agyak vagyunk — mi mást jelent ez, mint hogy van olyan *leírás*, amely ezt a tényállást adja meg és összeegyeztethető a fizika törvényeivel? Kultúránkban (már a XVII. század óta) érvényesül az a tendencia, hogy a *fizikát* fogadjuk el metafizika gyanánt, vagyis hogy az egzakt tudományokat tekintsük a „világ igazi és végső elemei” rég keresett leírásának. Ugyanígy, ennek közvetlen következményeként érvényesül az a tendencia is, hogy a „fizikai lehetőséget” tartjuk a tényleges lehetőség próbakövének. E felfogás szerint az igazság fizikai igazság, a lehetőség fizikai lehetőség és a szükségszerűség fizikai szükségszerűség. De éppen most láttuk, bár eddig csak egy felettébb kimódolt példán, hogy ez a felfogás hibás. Az, hogy van olyan „fizikailag lehetséges világ”, amelyekben tartályba tett agyak vagyunk (és mindig azok voltunk és azok is maradunk), nem jelenti azt, hogy lehetséges volna, hogy valóban, ténylegesen tartályba tett agyak vagyunk. Ezt a lehetőséget nem a fizika zárja ki, hanem a *filozófia*.

Néhány filozófus, aki szakmája lehetőségeit egyszerre erősítgeti és bagatellizálja is (a XX. századi angolszász filozófia jellegzetes lelkiállapota), azt mondaná: „No persze. Kimutattad, hogy néhány fizikailag lehetségesnek tűnő dolog valójában *fogalmi* lehetetlenség. Mi olyan meglepő ebben?”

Nos, kétségtelen, hogy az érven nevezhető „fogalmi” okoskodásnak. De ha a filozófiai tevékenységet fogalmi igazságok keresésének mondjuk, az úgy hangzik, mintha a szavak jelentésének vizsgálata volna. És mind ez idáig egyáltalán nem ezzel foglalatostkodtunk.

Hanem a *rágondolás, reprezentáció, referálás* stb. *előfeltételeit* vettük fontolóra. Ezeket az előfeltételeket *nem* e szavak és kifejezések jelentése alapján vizsgáltuk (mint a nyelvész), hanem *a priori okfejtés* révén. Nem a régi, „abszolút” értelemben véve (hiszen nem állítjuk, hogy a mágikus referencia-elméletek *a priori* tévesek), hanem abban az értelemben, hogy azt kutatjuk: az *ésszerűség határán belül* mi lehetséges, ha *előfeltételezünk* bizonyos általános premisszákat, avagy bizonyos egészen tág elméleti előfeltevésekkel élünk. Az ilyen eljárás nem „empirikus”, és nem is egészen „*a priori*”, de megvannak benne mindkét vizsgálódási mód elemei. Annak ellenére, hogy eljárásom nem tévedhetetlen és empirikusnak mondható előfeltevésekre alapoz (pl. az a feltevés, hogy az elmének a külső dolgokhoz és tulajdonságokhoz nincs más hozzáférése az érzékeken kívül), eljárásom mégis szoros rokonságban áll azzal, amit Kant „transzcendentális” vizsgálódásnak nevezett; mert e vizsgálódás, ismétlem, a referencia és ennél fogva a gondolkodás *előfeltételeire* irányul – s ezek az emberi elmének magának a természetébe beépült előfeltételek, noha az empirikus feltevésektől nem teljesen függetlenek (ahogy azt Kant remélte).

Az érv egyik premisszája nyilvánvaló: a mágikus referencia-elméletek tévesek, a tudati, és nem csak a fizikai reprezentációkra vonatkozólag is. A másik premissza, hogy bizonyosfajta dolgokra, pl. *fákra*, nem tudunk referálni, ha egyáltalán nem állunk kauzális kölcsönhatásban velük<sup>4</sup> vagy olyasmikkel, amik segítségével leírhatóak. De miért fogadjuk el e premisszákat? Mivel ezek képezik érvelésem tágabb keretét, ideje közelebbről megvizsgálni őket.

---

<sup>4</sup> Ha a tartálybeli agyak *a jövőben* kauzális kölcsönhatásban fognak állni, mondjuk, a fákkal, akkor esetleg már *most* is referálhatnak fákra az alábbi leírás révén: „azok a dolgok, amelyekre majd ekkor-és-akkor a »fa« szóval fogok referálni”. De olyan esetet kell elképzelnünk, ahol a tartálybeli agyak *sohasem* jutnak ki a tartályból, és ezért *sohasem* lépnek kauzális kölcsönhatásba a fákkal stb.

## A reprezentációk és jelöletük közötti szükségszerű kapcsolatot cáfoló érvek

Korábban említettem, hogy néhány filozófus (a leghíresebb Brentano) az elmének olyan képességet tulajdonít, az „intencionalitást”, amely éppen arra teszi képessé, hogy *referáljon*. Láthatólag én ezt elvetettem, mert nem megoldás. De mi jogosít fel erre? Nem hamarkodtam el egy kicsit a dolgot?

E filozófusok nem állítják, hogy reprezentációk használata nélkül is képesek volnánk külső dolgokra vagy tulajdonságokra gondolni. És a vizuális érzetadatokat a hangya „képével” összevető érveket (amelyik azt a tudományos-fantasztikus mesét használta, hogy a festék kiloccsanásából létrejött fa-„kép” olyan érzetadatokat vált ki, amelyek minőségileg hasonlítanak a mi „fáról alkotott vizuális képzetünkhöz”, ám nem társul hozzájuk a fa *fogalma*) el is fogadnák, amennyiben azt bizonyítja, hogy a *tudati képek* nem szükségszerűen referálnak. Ha vannak olyan tudati reprezentációk, amelyek szükségszerűen referálnak (külső dolgokra), akkor ezeknek *fogalmi*, és nem képi természetűnek kell lenniük. De mik azok a *fogalmak*?

Introspekcio [önmagunkba tekintés] során nem észleljük, hogy „fogalmak” áramlanának tudatunkban mint olyanok. Akármikor és akárhol állítsuk is meg a gondolatfolyamot, csak szavakat, képeket, érzeteket és érzelmeket csípünk el. Amikor hangosan kimondom a gondolataimat, nem kétszer gondolom át őket. Ugyanúgy hallom a szavaimat, mint te. Persze más érzés, ha olyan szavakat mondok, amiket hiszek is, mint ha olyanokat, amiket nem hiszek (de néha, amikor ideges vagyok, vagy ellenséges hallgatóság előtt, úgy érzem, mintha hazudnék, pedig tudom, hogy igazat mondok); és más érzés, ha olyan szavakat mondok, amiket értek is, mint ha olyanokat, amiket nem értek. De minden nehézség nélkül el tudom képzelni, hogy valaki ugyanezeket a szavakat gondolja (abban az értelemben, hogy gondolatban kimondja őket) és ugyanúgy érzi, mint én, hogy érti, hiszi stb. őket; ám egy perc múlva (vagy amikor a hipnotizőr felébreszti) rájön, hogy egyáltalán nem érti, mi folyt le a tudatában az előbb, és még csak a szavak nyelvét sem érti. Nem állítom, hogy mindez nagyon valószínű, csak annyit, hogy nincs benne semmi elképzelhetetlen. És nem az derül ki belőle, hogy a fogalmak szavak (vagy képek, érzetek stb.), hanem az, hogy egészen más dolog valakinek egy „fogalmat”



vagy „gondolatot” tulajdonítani, mint valamiféle tudati „észleletet” [*presentation*], valamiféle introspekcióval megragadható dolgot vagy eseményt tulajdonítani neki. A fogalmak nem olyan tudati észleletek, amelyek belső lényegüknél fogva referálnak külső tárgyakra, azon teljesen döntő okból, hogy egyáltalán nem tudati észleletek. A fogalmak egy bizonyos módon használatos jelek, amelyek lehetnek nyilvánosak vagy belsők, fizikai vagy tudati entitások; de még ha „belső”, „privát”, „tudati” jelek is, a jel maga – eltekintve használatától – még nem a fogalom. És a jelek önmagukban nem referálnak belső lényegüknél fogva.

Ezt beláthatjuk, ha elvégzünk egy igen egyszerű gondolatkísérletet. Tegyük fel, hogy hozzám hasonlóan te sem tudod megkülönböztetni a szilfát a bükköt. Mégis azt mondjuk, hogy a „szil” referenciája az én beszédemben is ugyanaz, mint bárki máséban, nevezetesen szilfák; az összes bükkfa halmaza pedig a „bükk” extenziója [terjedelme] (vagyis azon dolgok halmaza, amelyekről a „bükk” szó igaz módon állítható) a te beszédemben és az enyémében is. Vajon valóban elhihető, hogy a „szil” és a „bükk” referenciájának különbsége a *fogalmainkban* meglévő különbségből származik? Az én szilfa-fogalmam (pirulva bevallom) pontosan ugyanolyan, mint a bükkfa-fogalmam. (Mellesleg ez is mutatja, hogy a referencia társadalmilag és nem egyénileg meghatározott; te is, én is szakértőkre hagyatkozunk, akik *meg tudják* különböztetni a szilfát a bükköt.) Ha valaki elszántan ki akar tartani amellett, hogy „szil” és a „bükk” referenciájának különbségét az *én* beszédemben pszichológiai állapotom eltérése magyarázza, akkor képzeljen el egy Ikerföldet, ahol a szavakat összecserélték. Az Ikerföld nagyon hasonlít a Földhöz; sőt, eltekintve attól, hogy a „szil” és a „bükk” szavak fel vannak cserélve, feltételezhetjük, hogy az Ikerföld pontosan olyan, mint a Föld. Tegyük fel, hogy van egy hasonmásom az Ikerföldön, aki molekuláról molekulára azonos velem (abban az értelemben, ahogy két nyakkendő lehet „ugyanaz”). Ha az olvasó dualista, akkor tételezze fel azt is, hogy a hasonmásom ugyanazokat a nyelvileg megformált gondolatokat gondolja, mint én, ugyanazt érzékeli, azonosak a diszpozíciói stb. Abszurd volna azt gondolni, hogy az ő pszichikai állapota akár csak hajszálnyira is különbözik az enyémtől; mégis az ő „szil” szava *bükkfát* reprezentál, míg az én „szil” szavam szilfát. (Ugyanígy, ha a „víz” az Ikerföldön egy más folyadék – mondjuk XYZ és nem  $H_2O$  –, akkor a „víz” más folyadékot

reprezentál, ha az Ikerföldön mondják, mint ha a Földön.) A XVII. század óta velünk lévő doktrína ellenére, *a jelentés egyszerűen nincs a fejünkben.*

Láttuk: az, hogy valaki rendelkezik egy fogalommal, nem azon múlik, hogy képzetekkel rendelkezik (mondjuk fákról – vagy akár mondatokat vagy teljes szövegdarabokat megjelenítő vizuális vagy akusztikus képzetekkel). Hiszen lehet valakinek akármilyen képzet-rendszere, de az a *képessége* mégis hiányozhat, hogy mondatait a szituációnak megfelelően használja. (Azt, hogy mi „megfelelő egy szituációban”, részint nyelvi tényezők – pl. mi hangzott el megelőzőleg –, részint nem nyelvi tényezők határozzák meg.) Egy ember rendelkezhetik akármennyi képzetrel, s mégis lehet teljesen tanácstalan, amikor azt mondják neki, „Mutass rá egy fára”, még ha sok fa van is körülötte. Akár még arról is lehetne képze, amit tennie kellene, mégse tudná, hogy mit kell tennie. Mivel a képzet, ha nem társul hozzá a megfelelő módon való cselekvés képessége, csak egy *képmás*, és a képmás szerinti cselekvés maga is képesség, ami vagy megvan valakiben, vagy nincs. (Emberünk elképzeli, hogy rámutat egy fára: csak úgy, hogy elgondoljon valamit, ami logikailag lehetséges; s elképzeli, hogy rámutat a fára, miután valaki kimondta azt a – számára értelmetlen – hangsort, hogy „Mutass rá egy fára”. Még mindig nem tudná, hogy egy fára kell mutatnia és még mindig nem *értene* azt, hogy „Mutass rá egy fára”.)

Először úgy gondoltam, hogy a bizonyos mondatok használatára való képesség lehetne annak kritériuma, hogy valaki teljeskörűen rendelkezik-e egy fogalommal, de nyugodtan lehetünk engedelkenyek. Például megengedhetünk olyan szimbolizmust is, amelynek elemei nem egy természetes nyelv szavai, és megengedhetünk olyan tudati jelenségeket is, mint a képzetek és másfajta belső események. Az a lényeg, hogy rendelkezzenek ugyanazzal a komplexitással, kombinálhatósággal stb., mint a természetes nyelv mondatai. Noha egy bizonyos tudati észlelet – mondjuk egy kék felvillanás – egy bizonyos matematikus számára szolgálhat a prímszám-tétel teljes bizonyításának belső kifejezésére, mégsem éreznénk kísértést rá, hogy ezt állítsuk (hamis is volna), ha matematikusunk nem tudná szétbontani a „kék villanást” külön lépésekre és logikai kapcsolatokra. De akármiféle belső jelenséget engedünk is meg a gondolatok kifejezésére, a fentihez tökéletesen hasonló érv mutatja, hogy nem maga e jelenség

képezi a megértést, hanem a gondolkodó képessége e jelenség alkalmazására, megfelelő körülmények között a megfelelő jelenség előidézésére.

A fentiekben Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásaiban* adott érvét tömörítettem. Ha az érv helyes, akkor a gondolkodás úgynevezett „fenomenológiai” vizsgálódás révén való megértésének kísérlete alapvetően célt tévesztett; ugyanis a fenomenológusok nem veszik észre, hogy ők a gondolat belső kifejezését írják le, viszont e kifejezés megértése – saját gondolataink megértése – nem *történés*, hanem *képesség*. A látszólag japánul gondolkodó (a japán gondolatolvasót is megtevesztő) ember példája már jelezte, hogy a *megértés* problémájának fenomenológiai megközelítése kudarcra van ítélve. Mert még ha volna is valamilyen introspekcióval megfigyelhető minőség, ami csak akkor jelenik meg, amikor *valóban* megértünk valamit (ez egyébként introspekció szerint hamisnak tűnik), e minőség még mindig csak *kísérőjelensége* volna a megértésnek, és még mindig előfordulhatna, hogy a a japán gondolatolvasót becsapó ember rendelkezik e minőséggel és *mégsem* ért egy szót sem japánul.

Másfelől gondoljuk át azt a teljesen lehetséges esetet, hogy egy ember egyáltalán nem folytat „belső monológot”. Tökéletesen beszél angolul, és ha megkérdezik, hogy mi a véleménye egy adott tárgyról, hosszasan kifejti. De ha nem beszél fennhangon, soha nem gondolkodik (szavakban, képekben stb.); és semmi sem „fordul meg a fejében”: kivéve, hogy (természetesen) hallja a saját hangját, amikor beszél, és környezetéről a szokásos érzékszervi benyomásai vannak, no meg valamiféle „megértés-érzete” is. (Talán magában szokott beszélni.) Ha levelet gépel vagy vásárolni megy, nincs belső „gondatfolyama”; de cselekedetei értelmesek és céltudatosak, és ha odalépünk hozzá és megkérdezzük, „Mit csinálsz?”, tökéletesen helyénvaló választ ad.

Egy ilyen ember teljesen elképzelhetőnek tűnik. S csupán azért, mert nem gondolkodik tudatosan, kivéve ha hangosan beszél, senki sem habozna rámondani, hogy tudatos, nem szereti a rock and rollt (ha gyakran kifejezi a rock and roll-lal szembeni erős ellenszenvét) stb.

Mindebből az következik, hogy (a) semmiféle tudati eseménysor – képek vagy „absztraktabb” szellemi történések és minőségek rendszere – még nem *maga a* megértés; és (b) semmiféle tudati eseménysor nem szükséges *feltétele* a megértésnek. S konkrétan, a *fogalmak nem lehetnek semmiféle tudati dologgal azonosak*. Ugyanis, ha tudati

dolgon olyasmit értünk, ami introspekcióval megfigyelhető, épp most láttuk, hogy akármi legyen is az, hiányozhat valakiből, aki érti a megfelelő szót (tehát teljességgel rendelkezik a fogalmával is), viszont meglehet olyasvalakiben, aki egyáltalán nem rendelkezik az adott fogalommal.

Visszatérve a mágikus referenciaelméletének kritikájára (Wittgenstein is foglalkozott a témával), látjuk, hogy egyrészt az introspektíve *felfedezhető* „tudati dolgok” – szavak, képzetek, érzések stb. – belső lényegüknél fogva nem referálnak inkább, mint a hangya rajza (és pedig ugyanazért); míg azok a próbálkozások, amelyek különleges tudati dolgokat, „fogalmakat” posztulálnak, amelyeknek *van* szükség-szerű kapcsolatuk referenciájukkal, és amelyeket csak a képzett fenomenológusok tudnak felfedezni: e próbálkozások *logikai* hibát követnek el; mivel a fogalmak (legalábbis részben) *képességek* és nem történések. Az a doktrína, miszerint vannak külső dolgokra szükség-szerűen referáló tudati észleletek, nem csak természettudományos tévedés; fenomenológiai tévedés és fogalmi zűrzavar is.

(Fordította: Ruzsa Ferenc)

---

Köszönetünket fejezzük ki Hilary Putnam professzornak és a *Cambridge University Press* kiadónak, hogy hozzájárultak a tanulmány magyar fordításának megjelentetéséhez.

*A szerkesztőség*

# ISTEN, MÁS VILÁGOK ÉS A „LÉT” ÉRTELME

## A tradicionális metafizika lehetőségéről\*

RUZSA FERENC

Az 1999-es konferencián megkíséreltem az analitikus filozófia klasszikus metafizika-ellenes érveivel szemben bemutatni, hogy a lélekről (tudatról, elméről) lehetséges az értelmes beszéd, noha nem része a publikus tapasztalati szférának.<sup>1</sup> Annak a gondolatmenetnek lényeges eleme volt a saját tudatunkra való közvetlen rálátás, privilegiált hozzáférés elemi tapasztalata. S noha ezzel egy klasszikus metafizikai objektum, a lélek értelmességéről bizonyosságot nyerhettünk, ám e megközelítés nyilvánvalóan alkalmatlan más metafizikai fogalmak elemzésére; hiszen transzcendenciáról, princípiumról, a Létről, abszolútumról, a világ tudatunktól független létezéséről legalábbis a többségünknek nincs világos tapasztalata, belső élménye. Most tehát az efféle kifejezések értelmességét fogom védeni, jellegzetes példaként kettőt kiemelve: Istenről (istenekről, szellemekről) és a miénktől teljesen elkülönült (pl. „más dimenziókban” lévő) világokról is tudunk sikeresen kommunikálni, még ha ezek immár a *privát* tapasztalatok körén is kívül esnek. Dolgozatom tárgya tehát az újabb keletű ellenvetések fényében megismételni a kérdést: *Hogyan lehetséges metafizika?*<sup>2</sup>

Rudolf Carnap klasszikus kritikája szerint, ha „*a*» egy tetszőleges szó, [...] akkor annak szükséges és elégséges feltétele, hogy *a*»-nak

---

\* Előadás a 2000-es „Nyelv, megértés, interpretáció” konferencián.

<sup>1</sup> Remények és csalódások. A metafizikai módszer hányattatásai. (Előadás az 1999-es „Nyelv, megértés, interpretáció” konferencián.) *Magyar Filozófiai Szemle* 1999/6.

<sup>2</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*, Bevezetés VI.

jelentése legyen [...]: Ismereteseek »a« empirikus ismertetőjegyei." „Ezzel szemben a metafizikai nyelvhasználatban az »isten« szó valami tapasztalatfelettit jelöl. A szót a leghatározottabban megfosztják a testi vagy a testiben lakozó szellemi lény jelentésétől, és mivel semmilyen új jelentést nem adnak neki, jelentésnélkülivé válik.”<sup>3</sup> A carnapi megoldás hatásosságát némiképp csorbítja, hogy a gordiuszi csomó átvágására hivatott szerszám faragatlan fakardnak bizonyul: verifikációs jelentésemélete sok-sok csiszolás után sem képes megmérkőzni viszonylag egyszerű, száraz és egzakt mondatokkal sem, mint pl. a *Minden ember halandó*.<sup>4</sup> Ennek ellenére kritikájának intuitív magva, ti. hogy az empiricitás nem csupán az ellenőrizhetőség, hanem egyáltalán a jelentésteliség *sine qua non*-ja lenne, vonzóan robusztus álláspont.

Am van itt egy, szintén intuitíve, legalább ekkora implauzibilitás is. Az analitikus filozófia inspirációját az egzakt tudományokból meríti, márpedig azoknak archetípusa, a tiszta matematika, egyáltalán nem tartalmaz tapasztalati állításokat, s fogalmai is hangsúlyozottan, elvi okokból megtapasztalhatatlanok. Az egyenes vastagsága 0, a geometriai pont meg éppenséggel teljesen kiterjedés nélküli. Mindenképpen rosszul mutat, hogy itt valamifajta külön értelmesség-kritériumra van szükség; Carnap megjegyzései viszont ezen túlmenőleg is kijavíthatatlanul naivnak tűnnek. „A logika és a

---

<sup>3</sup> „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, in Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*, Gondolat 1972. (68. és 70–71. o.)

<sup>4</sup> A példa arra utal, hogy a verifikációs elmélet kézenfekvő gyengéjét, ti. hogy az univerzális állítások („Minden holló fekete”) nem verifikálhatók, a falszifikációs elmélet korrigálja ugyan – egyetlen fehér holló is cáfolja az említett tézist –, ám még a két elmélet együtt sem kielégítő. „Egy mondat értelmes, ha lehetséges olyan tapasztalat, amely igazolja vagy megcáfolja”: ez a tézis a megfelelően egymásba ágyazott kvantorokkal képzett mondatokat jelentés nélkülinek nyilvánítaná, kétségkívül tévesen. „Minden ember halandó”, azaz „minden emberhez van olyan időpont, amikor meghal” – e tétel tapasztalatilag se nem igazolható, se nem cáfolható. Hiszen hiába halt meg eddig mindenki, még létrejöhet egy halhatatlan ember; illetve, hiába él már valaki kétezrhatszáz éve, bármikor elveszítheti a fejét egy szerencsétlen baleset folytán.

matematika formulái [...] nem faktuális kijelentések, hanem csak az ilyen kijelentések átalakítására szolgálnak.”<sup>5</sup> Az, hogy  $3^2 + 4^2 = 5^2$ , érzésem szerint kétségbevonhatatlanul tény; a holdrakéta röppályájának kiszámítására használt matematikai apparátus pedig csak annyira szolgál kijelentések átalakítására, mint egy parittyá.

Meghökkentő továbbá az a konklúzió is, amelyet Carnap következetes bátorsággal maga is levon fejtegetéseiből: nevezetesen, hogy nem csupán az elvont, misztikus vagy filozofikus metafizikák, hanem a naiv realizmus teljesen hétköznapi álláspontja is értelmetlen.<sup>6</sup> Nem volna tehát igaz, hogy a világ tőlünk függetlenül is létezik, s nem illúzió csupán; nem igaz, de nem is hamis – egyszerűen *nem jelent semmit*.

Érzésem szerint rendkívül tanulságos a filozófiai gondolkodás fejlődési módjának megértése szempontjából, de jelen fejtegetéseim tárgykörén kívül esik, ahogyan Hilary Putnam hasonló premisszákból ugyanilyen negatív, ám markánsan eltérő konklúzióra jut. Méltán híres, izgalmasan ágas-bogas *Agyak a tartályban* cikkében kifejtett álláspontja szerint a naiv realizmus tagadása „valami hamisat állít (ha egyáltalán állít valamit)”.<sup>7</sup> Konkrétan arról van szó, hogy ha mi testetlen, tápoldatban úszó agyak volnánk, s egész tapasztalati világunk csupán számítógép keltette rafinált illúzió – ezt a helyzetet sem elgondolni, sem kifejezni nem tudnánk. Ugyanis e testetlen agyak „nyelvében” és gondolataiban a fogalmak nem a külvilág, hanem az illúzió-világ tárgyait jelenítik meg, a valódi, anyagi világra egyáltalán nem képesek referálni. Így ha azt mondanák – „Tartályba zárt agyak vagyunk csupán”, bánatos sejtésük nem volna igaz; hiszen jelentése, külső szemszögből átfogalmazva annyi, hogy az illúzió-világbeli illúzió-tartályba volnának bezárva; de ez nem igaz, hiszen az illúzió-világban ők hús-vér emberek.

Egyébként a Carnapnál még bájosan optimista metafizika-ellenesség – a világ úgy van, ahogy látjuk, a metafizikának semmi helye – Putnamnál némiképp sértő formát ölt. Szerinte teljesen

---

<sup>5</sup> I. m., 86. o.

<sup>6</sup> Uo. 87. o.

<sup>7</sup> „Brains in a vat”, in *Reason, Truth and History*. Cambridge 1981. [Kiemelés tőlem, R. F.]

értelmes emberek egy meglehetősen egyszerű helyzetet nemcsak felfedezni, de még csak kifejezni sem képesek. Így aztán szándéka ellenére nem elhárítja, hanem mélyíti a széksziszt, nevezetesen a megismerőképeségünkre is vonatkoztatja, és pedig nem esetlegesen, hanem feltétlenül.

A megfogalmazás különbségei dacára a két érv magva azonos. Carnapnál a jelentés feltétele az empiricitás, Putnamnál a referencia feltétele a megfelelő típusú oksági kapcsolat a szó megnevezte tárgggal. (Putnam cikkének egyik legkellemetlenebb, és érzésem szerint korrigálhatatlan gyengéje a „referencia” szó promiszkuus használata, amibe egyaránt belefér a „jelentés”, a „jelöllet” és a „megnevezés” is.) S bármilyen ironikus is, az alapgondolat a súlyos *metaphysicitis*-ben szenvedő Parmenidészé: csakis az kutatható, mondható ki vagy gondolható el, ami ténylegesen létezik.

Putnam álláspontja elég könnyen elvethető az alábbi *reductio ad absurdum*-mal: képzeljük el, hogy egy távoli csillag gyarmatosítására megtermékenyített petesejt formájában lefagyasztott emberpalántákat küldenek. Az űrhajót meteortalátat éri, és az így bekövetkező programhiba miatt a robotok még jóval a cél előtt dehibernálják és felnevelik az emberkéket; ráadásul elmulasztják tudományos képzésüket is. Így ők a teljesen lezárt, ablak nélküli űrhajót tekintik az egész világnak. Ám egyikük, a nyughatatlan ifjú Giordano, egy nap így szól, megkopogtatva az űrhajó külső falát:

— Mi volna, ha ezen túl is volna valami, tágas és üres, végtelen tér?

Putnam érve alapján az ifjú nem ráhibázott a világűr fogalmára, hanem egyszerűen téved. Az ő beszédében ugyanis a „tér” csakis az űrhajón *belüli* teret jelentheti, hiszen csak azzal van meg a megfelelő oksági kapcsolata; az pedig nincs az űrhajó falán túl.

Persze ez így elég abszurdnak tűnik; a tévkövetkeztetés közvetlen forrása talán a „repräsentál” és „referál” szavak pongyola használata. Mert egy portré csak akkor ábrázolhatja Churchillt, ha róla készült; ellenkező esetben legfeljebb csak hasonlít rá. Az ilyen szoros oksági kapcsolat megkövetelése érthető lehet még a tulajdonneveknél, de a leírásoknál már teljes képtelenség. Az a kifejezés például, hogy „az első ember, aki Ausztrália földjére lépett”, teljesen értelmes, minden bizonnyal sikeresen referál is, noha semmi kapcsolatban nem állunk az illetővel, s legfeljebb annyit tudunk biztosan róla, hogy igen-igen régen



élt. Ám a predikátumok, így az egyszerű köznevek esetében a *jelentés* fogalma éppen arról szól, hogy olyan dolgokra is rámondjuk, amilyenekkel sohasem találkoztunk még. Ős- ausztrálunk például, amikor az első kengurut meglátta, talán felkiáltott: – Ilyen állat nincs is! Ezzel pedig teljesen helyesen alkalmazta az „állat” szót, amit pedig még akkor tanult meg, amikor se neki, se másnak még fogalma sem volt a kenguruk létezéséről. Sarkosabban: az „állat” szó akkor is vonatkozik a kengurukra, ha soha, senki sem találkozott velük.

Különös, de egyáltalán nem véletlen, hogy Putnam támadása az oksági kapcsolat nélküli referencia ellen mennyire emlékeztet Berkeley irtózásához az absztrakt ideáktól. A közös lényeg: a közvetlen tapasztalathoz nem láncolt gondolatok lehetőségének elvetése. És persze a cél is hasonló – minden, a saját állásponttól eltérő metafizikának, mint üres spekulációnak, sőt értelmetlennek, elgondolhatatlannak az elvetése.

Talán kivehető már, hogy érzésem szerint Carnap és Putnam gondolatmenete lényegében ugyanabban a vétekben maraszthalható el: túlbecsülik saját nyelv-értelmezésük erejét és általánosságát, és ezzel egyszersmind lebecsülik az emberi nyelv és gondolkodás lehetőségeit. Nem meglepő, hogy mindkét cikk a saját farkába harapó kígyó: ha kritikájukat önmagukra vonatkoztatnánk, mindketten elvéreznének a teszten. Mert vajon milyen protokolltételekből<sup>8</sup> vezethető le az az állítás, hogy „*p* egy protokolltétel”? Mik lennének annak az empirikus ismertetőjegyei, hogy valami empirikus ismertetőjegy? Putnam gondolatmenete szerint pedig a tartálybazárt agyak nem csak azt nem tudják kifejezni és elgondolni, hogy ők tartálybazárt agyak, de azt sem, hogy ezt képtelenek kifejezni. Azaz, ha Putnamnek igaza volna, akkor a tartálybeli agy számára az ő cikke nem bizonyítana semmit; merthogy az általa vázolt módon önmagát cáfolja meg.

De kizárná Putnam kauzális referenciaelmélete a teljesen hétköznapi kontrafaktuálisokat is; így pl. az a mondat, hogy „Ha Putnam itt lenne, csak mosolyogna ezen”, értelmetlennek bizonyulna. Ugyanis a második tagmondat alanya, az itt lévő Putnam – mivel

---

<sup>8</sup> A *Protokollsatz* – azaz kísérleti vagy megfigyelési jegyzőkönyvi bejegyzés – nem túl szerencsés magyarázata.

nem létezik – semmiféle oksági kapcsolatban nem áll és nem is állhat e mondat kigondolójával.”

A carnapi rendszerben pedig az elvontabb fogalmak, mint szorongás, idő, állatfaj, négyzetszám, tömegvonzás, nyelvcsalád vagy természettörvény tűnnek értelmezhetetlennek. Teljesen kezelhetetlen a fogalmak megismerés – tanulás vagy tudományos felfedezés – útján történő módosulása, hiszen a megváltozott fogalom nála nem lesz azonos a régivel; mondhatjuk úgy is, hogy inkommenzurábilis vele, avagy „esszenciálisan kontesztálttá” válik.

A probléma, amivel küszködnek, az absztrakció problémája: hogyan mehetnek gondolataink túl a tapasztalatainkon? Struktúráját és tartalmát illetően is közeli rokona az indukció-problémának: hogyan juthatunk véges sok tapasztalat alapján teljesen általános törvényekhez?

Mindketten a gondolkodásunk számára valóban elérhető dolgokat a közvetlen tapasztalatra épített láncolaton keresztül kívánják elérni. Azonban az emberi gondolkodás nem csak így működik. Az absztrakció mint „elvonatkoztatás” még legegyszerűbb modellje szerint is minőségileg más; két vagy több dolog különbözőségétől eltekintve, a maradékból alkotunk fogalmat. Ez a leírás, meglepő módon, nem csak értelmes lényekre, sőt nem is csak leképező rendszerekre illeszkedik. Tulajdonképpen a legtöbb természeti kölcsönhatás specifikus, azaz a benne résztvevő dolgoknak csak bizonyos aspektusai relevánsak, a többi nem játszik szerepet. Gondoljunk pl. a szitára, amely a beletett dolgokat kizárólag méretük alapján rostálja meg, minden más sajátosságuktól „elvonatkoztat”. Tehát, bár ez csábítóan egyszerű értelmezés, de túlságosan is *absztrakt*. Hiszen, ha a pekingi palotapincsi és a fehér cápa különbözőségétől akarnék eltekinteni, mi is maradna vissza? Jóformán semmi. Valójában az absztrakció nem csupán negatív folyamat, hanem és elsősorban valami közös és lényeges meglátása; a fenti példában esetleg a „meleg vérű gerinces ragadozó állat” lehetne ilyen. És ez az új, általánosabb fogalom immár nemcsak a megalkotásához felhasznált fogalmakra, tapasztalatokra, dolgokra vonatkoztatható, hanem számtalan más, köztük eredetileg egyáltalán nem számba vett dologra is.

Van azonban egy ennél is bonyolultabb, és mostani vizsgálódásunk szempontjából döntő aspektusa az absztrakciónak: ez pedig a megfigyelő szubjektum személyétől, sajátságaitól és helyzetétől való

eltekintés. Ez bizonyos fokig előző leírásunkban is implicite szerepelt, hiszen ott is túlléptem azon a konkrétumon, hogy itt és most ezt és ezt a dolgot tapasztalom. Ám mégis új minőség, amikor határozottan más szemszögbe képzelem magamat: milyen lenne a megvenni kívánt lakás télen? Milyen lesz hatvanévesen gyalog feljönni a negyedikre? Természetesen ennek legérdekesebb esete, amikor más személyek álláspontjába képzelem magam. Milyen lehet ezt az előadást hallgatóként befogadni? Mit érzett Hamlet, amikor apjának szelleme szólt hozzá? Hogy nézhet ki ez a verem mamutszemmel? Milyen lehet denevérek lenni?

Ez a képesség az alapja mások megértésének, az empátiának; ezen alapul az irodalom, és mint minden szándékos megtévesztés, a politika is. A mintegy hároméves gyermek, amikor megérti, hogy hiába takarja el a szemét, mások még látják őt, már rendelkezik e képességgel. Mint ahogyan a csimpánz is, aki erősebb társát észlelve tüntető közönyösséggel sétál el a ládától, amiben banánt talált. Mellesleg érdemes észrevenni, hogy nem csupán képesek vagyunk erre, hanem kimondottan gyönyörűségünket leljük benne, hogy kibújhatunk a saját bőrünkől. Talán az egyik magyarázata annak, hogy miért hagy kielégületlenül az *Oroszlánkirály* című rajzfilm, éppen az, hogy Szimba és társai túlságosan is emberszerűek.

Magától értetődően az ilyen, nem csupán tényszerűen, esetlegesen, hanem szükségszerűen hamis kontrafaktuálisok mereven ellenállnak mindenféle verifikációnak és egyéb szűkkeblűen empirista elemzési módoknak. Kénytelenek vagyunk elfogadni a nyilvánvalót, hogy ugyanis az emberi gondolkodás teljesen normális, hétköznapi és tudományos (tehát nem filozófiai vagy vallási) kontextusban is bátran továbblép a megtapasztalhatótól a gyakorlatilag és az elvileg is megtapasztalhatatlanhoz. Teljesen értelmes a fekete lyukak belső állapotáról beszélni, noha ezekből definíciószerűen nem juthat ki információ.

Márpedig éppen ugyanez történik a metafizikai szavak használatakor. Olyan helyzetbe vagy szemszögbe helyezem magam, ami (sejthetőleg) elérhetetlen számomra, ám elgondolható. Még az ellentmondásmentességet sem kell előre kikötnöm, elég folyamatosan kritikai eszközként használnom a gondolatmenet csiszolására. Elgondolhatom magam más megismerőképességgel, más típusú testtel, vagy akár testetlen szellemként is; persze ekkor vizsgálnom kell, hogy

egyáltalán gondolkodhat-e egy test nélküli lény a számomra egyedül ismerős módon, azaz nyelvileg.

Kézenfekvő – bár a legkevésbé sem vitathatatlan, pl. a matematikában nem alkalmazható – a „megismerhető” kritériumaként elfogadni a *fizikailag hozzáférhető*t. De miért kellene ezt összekeverni más kategóriákkal, az *elgondolható*val és a *jelentéssel bíró*val?

Egy (nem feltétlenül történetileg működő, de elvileg felvethető és méltányolandó) motívum bizonyos rendkívül általános, logikai természetű kategóriák érvényességének védelme. Ilyen az *igazság*, hiszen hogyan lehetne eldönteni, a tapasztalatfelettire vonatkozó kijelentések igazak-e vagy hamisak? Ám ez az érv gyenge, hiszen az akármilyen távoli jövőre vonatkozó kijelentéseknek is szokás igazságértéket tulajdonítani, noha eldöntési módszerünk nincs és nem is lehet.

Súlyosabb problémának látszik a *létezés* kérdése. Nem túl sokat érne ugyanis az olyan metafizika, amelyikben szép szavakat szólhatok szellemekről s egekről, ám a kérdésre, hogy léteznek-e ezek igazán, csak annyit mondhatok: „A kérdés értelmezhetetlen!”

Márpedig a számomra ismeretes létezés-meghatározások közül a legáltalánosabb, éppen ezzel a veszéllyel fenyeget. A buddhista *artha-krijá-káritva*<sup>9</sup> modális általánosításáról van szó: az létezik, ami hatást gyakorolhat valami létezőre, avagy attól hatást szenvedhet el. Eszerint tehát a létezés tranzitíven kapcsolódik valamely kiindulóponthoz, és pedig értelemszerűen a descartes-i *cogitó*hoz; az első lépcsőfok tehát az, ami tudatomra hatást gyakorolhat, azaz a megtapasztalható. Tehát – kicsit leegyszerűsítve – léteznek a tapasztalható és az azokkal oksági viszonyban álló dolgok; s ezzel éppen ott vagyunk a carnapi – putnami börtönben.

Azazhoggy – hogy is állunk az absztrakt objektumokkal? Az a tény, hogy 77-nek és 3333-nak van közös osztója, hatással lehet valakinek a matematika osztályzatára; más matematikai tények feltörésbiztos kódok lehetőségét nyújtják. Akárhogy is, a tapasztalatin kívül még mindig csak a matematikai-logikai világot értük el, a metafizikailhoz egy lépést sem közelítettünk.

---

<sup>9</sup> Kb. „dolog-csinálás-csinálóság”, azaz hatásgyakorlás.

Mindenesetre elemzendő példának válasszuk az érzelmileg kényesebb *Isten* helyett a *párhuzamos világ* fogalmát. Ez tehát egy olyan világ, amely struktúrájában akár nagyon hasonló is lehet a miénkhez, ám semmiféle kapcsolat nincs a két világ között. Ilyen lehetne, ha egy számunkra ismeretlen és járhatatlan ötödik dimenzió mentén különülne el a két világ egyébként párhuzamos 4-4 téridő-dimenziója. Ahogyan a kétdimenziós laponyák és laponcok sem érintkezhetnek soha egymással, ugyanis két párhuzamos síkon élnek.

A megoldási kísérlet a párhuzamos modalitások (logikailag / metafizikailag / természettörvény szerint lehetséges) megkülönböztetéséből indul ki: nem mindegy, hogy az egzisztencia-értelmezésnél fizikailag vagy metafizikailag lehetséges, hogy hatást gyakoroljon a szóban forgó dolog.

A laponyák és a laponcok esetében létezésük számomra nem problematikus; én mindkét síkvilágot látom. De az is elképzelhető, hogy üzenhetek nekik; vagy akár – egy lapos *S* alakú szalaggal – össze is köthetem a két világot. Ekkor viszont kiderülne, hogy a laponcok hozzáférhetetlen, párhuzamos világáról spekuláló laponya filozófus nemcsak hogy értelmesen beszélt, de történetesen még az igazságot is eltalálta.

De mi van, ha nem kötöm őket össze? Véleményem szerint a laponya bölcs akkor is értelmesen beszélt, sőt igaza is volt, bár ezt soha nem tudja meg. Általánosabban: *egy közlés jelentését nem befolyásolhatja egy későbbi esemény (természetesen a jelölését igen).*

No de akkor hogy áll a helyzet, ha nem is köthetném őket össze, mondjuk azért, mert a háromdimenziós lények nem tudnak kétdimenziós tárgyakkal manipulálni, s így a szükséges *S*-szalagot sem tudom meghajtogatni? Ez tehát a kapcsolat *fizikai* lehetetlenségének esete volna.

Nézetem szerint kézenfekvő, hogy egy, a közlő számára nem ismert – sőt, nem is ismerhető – természettörvény szintén nem érintheti a közlés jelentését, bár igazságát persze igen. Sőt! Egy ismert természettörvény alapján hozzáférhetetlen jelenségről is lehetséges az értelmes beszéd. Például a relativitáselmélet szerint az információ haladási sebessége véges – ti. fénysebesség –, és az ily módon előálló eseményhorizonton kívüli jelenségekről nem tudhatok. Ha ez a jelenség „elenyésző”, vagyis mondjuk egy perc múltán már nincs

semmi nyoma, akkor erről fizikailag lehetetlen információt szerezni. De azért beszélhetek róla!

Meg kell tehát különböztetnünk a természeti lehetőséget az elvi, ha úgy tetszik, *metafizikai* lehetőségtől. Hiszen lehetne például úgy, hogy most nem itt vagyok, hanem ott, és látom az adott elenyésző jelenséget; vagy valaki lefényképezhetné és elküldhetné nekem stb.

Persze ha egy gondolatmenetbe foglalom össze definíciószerűen a teljes hozzáférhetetlenséget a létezés állításával, így már formális, *logikai* lehetetlenségre jutok. Ám ennek jelentősége érzésem szerint a hazug krétai<sup>10</sup> paradoxonáéhoz hasonló; ami nem sokat mond a hazugokról, csupán bizonyos kifejezőmódok alkalmatlanságát igazolja.

## SUMMARY

*God, other worlds and the meaning of „existence”  
On the feasibility of traditional metaphysics*

It has been repeatedly asserted on various grounds that traditional metaphysical concepts are not (and cannot be) objects of rational discourse. Either because propositions about them cannot be verified (or falsified) and are therefore meaningless, or because, not having the right kind of causal connection to them, we cannot refer to them. These positions of Carnap and Putnam are rejected here on

various grounds, e.g. that they would exclude unproblematic everyday sentences as well as fundamental scientific concepts and also mathematics from meaningful communication. Also their position is self-refuting: if they were right, their own position would be meaningless or inexpressible.

The human ability of abstraction and generalisation has greater power than normally supposed by the

---

<sup>10</sup> Aki azt mondta: „Én most hazudok.” Hazudott vagy igazat mondott? [A paradoxon elnevezése kissé pongyola.]

analytical tradition. An important aspect of it is the ability to look at the world from a different viewpoint: we can consider what it would be like from another place, time, and even through another person's eyes. And this makes it possible to think and speak of physically inaccessible events, counterfactuals, and even of

known or supposed impossibilities. Using the thought experiment of two parallel and mutually unreachable two-dimensional worlds it is shown that their inhabitants could meaningfully speak of, and refer to, the other world, although that is absolutely and finally inaccessible for them and their statements can never be verified or refuted.





## NÉHÁNY MEGJEGYZÉS AZ EXTERNALISTA ELMÉLETEK ÉRTELMEZÉSÉRŐL\*

FARKAS KATALIN

Hilary Putnam írásának közlésével – tudomásom szerint – itt először jelenik meg magyarul az úgynevezett *externalista* jelentéselmélet egy klasszikus kifejtése, éppen az irányzat egyik szülőatyjának tollából. A jelentések externalista elmélete, akárcsak az elméletnek a gondolatokra, mentális tartalmakra kiterjesztett változata az elmúlt pár évtizedben komoly viták tárgya volt, és a helyzet mai állása szerint az elme és a nyelv kérdéseivel foglalkozó filozófusok többsége valamilyen formában elfogadja az elméletet. Mindez ugyancsak meglepő lenne, ha az externalista elmélet alapgondolatai valóban olyan hihetetlenek volnának, mint ahogy az Ruzsa Ferenc írásából kiderülni látszik. Valójában Ruzsa félreérti vagy félreértelmezi az externalista elméletet, és érveit egy olyan állásponttal szegezi szembe, amelyet sem Putnam, sem pedig az externalizmus más védelmezői nem képviseltek.

Az externalista jelentéselméletek egyik fontos forrása – vagy előzménye – Saul Kripke mára már abszolút klasszikussá vált, *Naming and Necessity*<sup>1</sup> című írása. Kripke a tulajdonnevek úgynevezett leírás-elmélete ellen érvelt: egy tulajdonnév jelentését szerinte – Frege és Russell nézetével szemben – nem határozott leírások adják meg. Hogy ehelyett pontosan mi, az nem válik világossá a *Naming and Necessity*-ből, mert Kripke végig húzódzik attól, hogy egy „elmélet” mellett elkötelezze magát. Annyi viszont kiderül, és ez a

---

\* Az írásban érintett kérdéseket az MTA TKI Nyelvfilozófia kutatócsoport kutatásának keretében tanulmányoztam. Ezenkívül köszönetet szeretnék mondani a Bolyai-ösztöndíj támogatásáért.

<sup>1</sup> Blackwell 1980; első megjelenése: 1972.

feltevés azután nagyon nagy hatást gyakorolt, hogy Kripke szerint egy bizonyos dologgal való *oksági kapcsolat* legalábbis *szükséges* feltétele annak, hogy erre a tárgyra egy tulajdonnév használatával referáljunk. A kapcsolatnak nem kell közvetlennek lennie: gondoljuk csak el, hogy milyen sokszorosan közvetett oksági kapcsolat áll fenn például Arisztotelész és az „Arisztotelész” név mai használata között. Az oksági kapcsolat követelménye a határozott leírásokra persze nem vonatkozik: az egyik különbség a nevek és a leírások használatában éppen az, hogy az előbbiek referenciájául szolgáló *individuumnak* oksági kapcsolatban kell állni a kifejezéssel, az utóbbinak nem.

Kripke szerint nemcsak a tulajdonnevek, hanem a természetes fajtanevek szemantikája is így működik: azaz a természetes fajtanevek referenciájának is feltétele az oksági kapcsolat. A természetes fajta legalábbis néhány képviselőjével oksági kapcsolatba kell kerülnünk ahhoz, hogy a fajtára – annak többi tagjára – referálni tudjunk. Putnam a kripkeihez hasonló megfontolások alapján szintén emellett érvelt. Putnam továbbá elfogadja azt a – Fregétől eredeztethető – általános feltevést, hogy a *jelentés meghatározza a referenciát*. Nyilván például az „arany” szó jelentése referenciaként az aranyat kell hogy meghatározza; márpedig az „arany” szó a fentiek értelmében csak akkor referálhat az aranyra, ha mi az arannyal oksági kapcsolatban vagyunk. Ezért annak, hogy az „arany” azt jelentse, amit jelent, feltétele az, hogy bizonyos „rajtunk kívüli” tények is fennálljanak: jelesül az, hogy minket egy bizonyos szubsztanciához valamiféle oksági kapcsolat kössön. Putnam mindebből elsőként vonta le explicit módon azt a következtetést, amely az externalista elmélet megszületését jelentette: „a jelentések nem a fejben vannak”.<sup>2</sup>

A *Reason Truth and History* című könyvben – amelynek az itt közölt írás az első fejezete – azután Putnam kiterjeszti ezt az érvelést, és azt állítja, hogy ha *egyáltalán semmilyen oksági kapcsolatban* nem lennénk a külvilággal, akkor nem lennénk képesek gondolkodni a

---

<sup>2</sup> „Meanings ain't in the head.” A szlogen Putnamé, a közölt szövegben is szerepel. Első előfordulása a híres „The Meaning of »Meaning«” című írás (in *uő Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press 1975); Putnam egyébként sem itt, sem a *Reason Truth and History*-ban nem nevezi elméletét „externalistának”, ez az elnevezés csak körülbelül egy évtizeddel később honosodott meg, mára viszont már teljesen általános.

külvilág egyetlen alkotórészéről sem. Az „egyáltalán semmilyen” kitétel igen fontos: a referenciát közvetítő oksági kapcsolat – ahogy már fentebb megjegyeztem – ugyanis olykor lehet rendkívül tekervényesen közvetett is. Nem véletlen, hogy Putnam az „agyak a tartályban” gondolat kísérletnek annál a változatánál köt ki, hogy az agyak és az őket manipuláló számítógépek valamiféle kozmikus véletlen folytán jöttek létre, és az agyak egész életüket a tartályban töltik. Az általános felfogás szerint ugyanis, ha valakit mondjuk *átoperálnak* tartály-aggyá, akkor továbbra is képes gondolkodni a külvilágról, mégpedig a testben töltött életében fennállt oksági kapcsolatok révén. (Hasonlóan ahhoz, ahogy ha már *egyszer* láttunk kacsacsőrű emlőst, akkor ez elégséges ahhoz, hogy a későbbiekben kacsacsőrű emlősökre referáljunk; későbbi emlékeink ugyanis visszavezethetők az eredeti oksági kapcsolatra.) Sőt, ha például a gonosz tudós felnevel egy tartály-agyat, ám az agy gondolatait *saját*, rendes úton szerzett tapasztalatai alapján manipulálja, akkor még ez – bármennyire is közvetett – a külvilág dolgai és az agy fogalmai között fennálló oksági kapcsolat is elégséges lehet a referáláshoz. Ezt az esetet ahhoz hasonlíthatjuk, amikor valaki egy szemtanú beszámolóját olvassa a kacsacsőrű emlősről: ha még maga nem is látott olyat, az oksági kapcsolat így is megteremtődik a megfelelő fajta és az illető fogalma között; sőt, ha ezt azután valakinek elmeséli, az oksági kapcsolat tovább terjeszthető.

Putnam érveit mindenki értékelheti saját felfogása szerint, mint említettem, számos filozófus gondolja úgy, hogy feltétlenül van bennük valami. Putnam azonban ebben az írásában nem elégszik meg azzal, hogy az externalizmus mellett érveljen, hanem az elméletet egy igencsak ambiciózus célhoz is fel akarja használni: lényegében ahhoz, hogy a külvilág-szepticismus direkt cáfolatát adja. Az agyak-a-tartályban hipotézist joggal foghatjuk fel a karteziánus démon-hipotézis huszadik századira hangszerelt, a démonok helyett számítógépeket segítségül hívó változatának. Honnan tudjuk, hogy a világ létezik, és nem pedig csak egy gonosz démon vagy egy gonosz tudós áldozatai vagyunk? Putnam azt állítja, hogy ha elfogadjuk azt a feltevést, hogy az oksági kapcsolat a referencia szükséges feltétele, akkor az az állítás, hogy „agyak vagyunk a tartályban”, szükségszerűen hamis. Márpedig ha ezt így végiggondoljuk, akkor tudni fogjuk, hogy nem vagyunk agyak a tartályban.

Nagyon kevesen akadnak olyanok, akik szerint ez az érv működik. Az elutasítók nagy része ugyan egyetért az érv egyik premisszáját alkotó referenciaelmélettel, de úgy gondolják, hogy nem következik belőle az antiszkeptikus konklúzió. A fő kifogást röviden a következőképpen lehetne megfogalmazni: hallgassuk meg Putnam érvét, és jussunk el addig a konklúzióig, hogy az „agyak vagyunk a tartályban” állítás szükségszerűen hamis. Kérdés: *milyen nyelven hangzott el az érv és a konklúzió?* Ha magyarul – vagy angolul –, akkor tényleg azt bizonyítja, amit célul kitűzött: hogy nem vagyunk agyak a tartályban. Ha viszont az érvet tartály-nyelven mondtuk el, akkor természetesen a konklúzió egész mást jelent: jelesül azt, hogy nem vagyunk agyak a képzeletbeli tartályban – vagy valami effélét. Azt viszont sajnos továbbra sem tudjuk eldönteni – hacsak nem tesszük fel eleve a bizonyítandót –, hogy az érv elmondásának milyen nyelven láttunk neki; ez ugyanis attól függ, hogy agyak vagyunk-e a tartályban vagy sem!

Bizonyos értelemben tehát igaza van Ruzsa Ferencnek, amikor a következőt mondja: „ha Putnamnek igaza volna, akkor a tartálybeli agy számára az ő cikke nem bizonyítana semmit; merthogy az általa vázolt módon önmagát cáfolja meg”; pontosabban így fogalmazhatnánk: ha Putnam agy lenne a tartályban, cikke semmit sem bizonyítana. Azt azonban tévedés lenne hinni, hogy az antiszkeptikus érv cáfolatával egyszersmind a putnami referenciaelméletet is elintéztük. Az utóbbi tartható az előbbi nélkül: állíthatjuk azt, hogy igenis feltétele a kívülvilágról való gondolkodásnak az, hogy vele oksági kapcsolatban álljunk; még akkor is, ha ennek az oksági kapcsolatnak a létét *a priori* nem tudjuk bebizonyítani.

Térjünk most rá Ruzsa Ferenc cikkének többi állítására. Érdeemes lesz először is tisztázni: szemben azzal, amit Ruzsa állít, Putnam és Carnap elmélete között kevés hasonlóság fedezhető fel. Carnap a tapasztalati alkalmazhatóságot teszi a jelentés feltételévé, Putnam az oksági kapcsolatot a jelentés és referencia feltételévé. A két kritérium teljesen más, Ruzsa szerint viszont „a két érv magva azonos”, mégpedig az az alapgondolat, hogy „csakis az kutatható, mondható ki vagy gondolható el, ami ténylegesen létezik”. (26. o.) Valójában Carnap és Putnam álláspontja a nemlétezőről való gondolkodás kérdésében (mint ahogy számos más kérdésben is) alapvetően eltér. Például értelmes-e a „kentaur” szó? Carnap szerint miért ne, feltéve, hogy

adottak a „kentaur” tapasztalati alkalmazásának feltételei, azaz azon tapasztalatok, amelyek igazolnák illetve cáfolnák az az állítást, hogy „ez egy kentaur”. Márpedig ezek a feltételek igen könnyen megadhatóak. A putnami elmélet viszont első látásra valóban értelmetlennek nyilvánítaná a szót, az ugyanis igaz, hogy nemlétező dolgokkal nem lehet oksági kapcsolatban állni. Azaz Carnap és Putnam kritériuma még csak terjedelmében sem esik egybe (jelentésüket tekintve meg aztán pláne nem.) Érdemes egyébként azt is megjegyezni, hogy a referencia oksági elméletének védelmezői előhozakodhatnak egy valamivel kifinomultabb elmélettel is: eszerint a kentaur összetett fogalom („félíg ló, félíg ember”), és pusztán az egyszerű fogalmak terjedelmének kell léteznie az értelmességhez – például a lovaknak és embereknek, ha ezek az egyszerű fogalmak – ahhoz, hogy az összetett fogalom értelmes legyen. Vagyis a „kentaur” lehet akkor is értelmes, ha nincsenek kentaurok. Ez azonban nem változtat azon, hogy a carnapi és putnami elmélet a nemlétező kérdését teljesen másként kezeli.

A fenti példa megmutatja, hogy ismerhetjük valaminek az empirikus ismertetőjegyeit anélkül, hogy vele oksági kapcsolatban lennénk. Fordítva hasonló a helyzet: lehetünk valamivel megfelelő oksági kapcsolatban anélkül, hogy ismernénk empirikus ismertetőjegyeit. Putnam szerint elégséges mondjuk a „szilfa” szó kompetens használatához, ha őt a szilfákhoz valamilyen oksági kapcsolat köti; azt azonban világosan megmondja, hogy ő nem ismeri a szilfák empirikus ismertetőjegyeit. Carnap itt ezzel szemben azt mondaná, hogy Putnam nem érti a „szilfa” szót.

A carnapi és putnami elmélet különbözősége ezzel nem ér véget. Ruzsa utal arra, hogy Carnap szerint metafizikai álláspontok megfogalmazása, például a naiv realizmusé, értelmetlen. Putnam konklúziója Ruzsa szerint „hasonlóan negatív”, ugyanis

*Agyak a tartályban* cikkében kifejtett álláspontja szerint a naiv realizmus tagadása „valami hamisat állít (ha egyáltalán állít valamit)”. (25. o.)

Az eredeti mondat Putnam cikkében így hangzik:

‘Tehát, ha agyak vagyunk a tartályban, akkor az a mondat, hogy „Agyak vagyunk a tartályban”, valami hamisat állít (ha egyáltalán állít valamit). (25. o.)

Egyáltalán nem világos, hogy az „agyak vagyunk a tartályban” állítás miért lenne azonos a naiv realizmus tagadásával. Az viszont bizonyos, hogy a Carnappal való összehasonlítás ugyancsak félrevezető. Putnamet itt nem filozófiai doktrínák megfogalmazása érdekli, hanem olyan köznap – filozófiamentes – szavak alkalmazásának feltételei, mint az „agy” vagy a „tartály”. Carnaptól eltérően Putnam soha nem fájdtotta a fejét a metafizikai spekulációk értelmetlensége miatt; Putnam soha nem állította azt, hogy mondjuk a „transzcendentális esztétika” kifejezés értelmetlen, mert nem vagyunk oksági kapcsolatban a kifejezés referenciájával. Az oksági referencia elmélete kifejezetten a külvilág dolgaira való referálást érinti, és nem kötelezi el magát a nyelvhasználat más eseteivel kapcsolatban. Teljes tévedés tehát Putnam elméletét a metafizika lehetőségét megkérdőjelező álláspontok egyikének tekinteni.

Ruzsa szerint azonban Putnam elmélete a külvilág dolgaira való referálás esetében is téves. Kritikáját nem Putnam érveinek elemzésére alapozza, hanem négy példával igyekszik az elmélet általa abszurdnak vélt következményeire rámutatni. Az abszurditást illetően Ruzsának igaza van – csak hogy az általa prezentált állítások egyáltalán nem következnek Putnam elméletéből. Íme a négy állítólagos ellenérv:

1. Elképzelhető, hogy az oksági kapcsolat a referencia feltétele tulajdonnevek használatakor, de a leírásokra ez nem áll. Például sikeresen referálunk „az első ember, aki Ausztrália földjére lépett” leírással még akkor is, ha az illetővel semmilyen oksági kapcsolatunk nincsen.

Ezzel az állítással alighanem minden externalista (és internalista) egyetért. Mint ahogy már említettem, a bevett nézet szerint pontosan ez az egyik különbség nevek és leírások között: az első esetben a kifejezés referenciájául szolgáló *individuum* és a kifejezés használata között oksági kapcsolat a referencia feltétele, a második esetben nem. A leírások éppen hogy kiválóan alkalmasak arra, hogy segítségükkel nemlétezőkről beszéljünk. Ebben segítségünkre lehet Russell leíráselmélete, amely megmutatja, hogy a „Franciaország jelenlegi királya kopasz” mondat hogyan lehet akkor is értelmes, ha Franciaországnak nincs királya. Semmi akadályja nincs annak, hogy az oksági referenciaelmélet védelmezője elfogadja Russell elméletét. Ezzel egyszersmind megválaszoljuk Ruzsa egy másik példáját:

2. Az oksági elmélet szerint „az a mondat, hogy »Ha Putnam itt lenne, csak mosolyogna ezen«, értelmetlennek bizonyulna. Ugyanis a második tagmondat alanya, az itt lévő Putnam – mivel nem létezik – semmiféle oksági kapcsolatban nem áll és nem is állhat e mondat kigondolójával.” (27–28. o.)

Igencsak kétséges, hogy „az itt lévő Putnam” felfogható-e egy jelöllet nélküli határozott leírásnak. Ha a példamondatnak van alanya, akkor az alighanem Putnam lesz. Azzal kapcsolatban is fenntartásaim lennének, hogy egy kontrafaktuális logikai szerkezetét így lehetne megadni. De akár el is fogadhatjuk, hogy mindez így van: ahogy az előbb mondtam, az oksági elmélet tökéletesen tudja kezelni a denotátum nélküli határozott leírásokat.

Másik kérdés, hogy egy leírás használatának lehetnek *további* oksági feltételei: jelesül akkor, ha a leírásban használt kifejezések – például „ember” vagy „Ausztrália” – használatának feltétele valamilyen oksági kapcsolat. Mivel a tulajdonnevek esete most kevésbé vitatott, összponztosítsunk erre: ahhoz, hogy az első példában szereplő leírás referáljon, természetesen a benne szereplő „Ausztrália” névnek is referálni kell, ehhez viszont az szükséges, hogy Ausztráliával megfelelő oksági kapcsolatban legyünk. Van tehát oksági feltétele a leírás sikeres referenciájának – persze nem a kifejezés referenciájával, hanem jelen esetben Ausztráliával való oksági kapcsolat. Ha tehát valaki *semmilyen oksági kapcsolatban* nem lenne a világgal, akkor a leírást sem tudná sikeres referálásra használni. Márpedig pontosan ebben a helyzetben vannak a tartály-agyak.

De mindez talán csak ennek a példának a sajátossága. Miért ne választhatnánk olyan leírást, amelyben nem szerepel tulajdonnév? Nos az oksági elmélet védelmezőjének ekkor arról kellene meggyőzni minket, hogy a leírásokban szereplő *predikátumok* használatának feltétele az oksági kapcsolat. (Esetleg arról – mint ahogy azt a fenti kentaurus példa mutatta –, hogy a predikátumok használatának feltétele további egyszerű fogalmak ismerete, és ez utóbbihoz szükséges az oksági kapcsolat.) Putnam ezt például a „fa” kifejezéssel kapcsolatban próbálja megmutatni. Ruzsa szerint viszont az oksági elmélet predikátumok esetében általában tarthatatlan, mégpedig a következők miatt.

3. „...a predikátumok, így az egyszerű köznevek esetében a *jelentés* fogalma éppen arról szól, hogy olyan dolgokra is rámondjuk,

amilyenekkel sohasem találkoztunk még." (27. o.) Például az előző példa ausztrál felfedezője teljes joggal fogja alkalmazni az „állat” kifejezést az első kengurura, amit meglát, az „állat” szó ugyanis már akkor is vonatkozott a kengurukra, amikor még senki nem találkozott velük.

Ez az állítás még az előzőnél is nyilvánvalóbb, és soha senkinek meg sem fordult a fejében, hogy tagadja. Azt hiszem, Ruzsa félreértésének forrása itt ugyanaz, mint az előző példában: az oksági elméletet kizárólag a tulajdonnevek oksági elméletének mintájára tudja elképzelni. A tulajdonneveknél az oksági lánc végén a név referenciája, egy individuum áll, a predikátumoknál a helyzet kissé bonyolultabb. A predikátumok esetében a referencia megfelelőjének tekinthetjük a predikátum extenzióját, legalábbis én ezt vélem Ruzsa írásából kiolvasni. Szerinte az oksági elmélet mintha azt kívánná meg, hogy a predikátum *teljes extenziója* – azaz minden egyes dolog, amelyre a predikátum igaz, igaz volt vagy lesz – oksági hatást gyakoroljon a predikátum használatára. Ezt persze senki nem állította. Az oksági elmélet egyik népszerű változata szerint ehelyett a következőről van szó. Különböztessük meg egy predikátum *extenzióját* a *referenciájától*: az előbbi azon dolgok összessége, amelyekre a predikátum igaz, az utóbbi egy tulajdonság. Például az „arany” és a „79-es atomszámú elem alkotja” predikátumok referenciája ugyanaz a tulajdonság, és persze mindkettő extenziója az éppen aktuális létező aranytárgyak összessége. Ahogy a példa is mutatja, az extenzió változhat, míg a referencia állandó marad; és azonos referencia nem jelent azonos jelentést. Nos az oksági kapcsolat követelménye ebben az esetben a nyelvhasználat és a *referencia* – a tulajdonság – között áll fenn. A tulajdonsággal azokon a dolgokon keresztül kerülünk oksági kapcsolatba, amelyek a tulajdonsággal rendelkeznek – de ehhez természetesen elég lesz *néhány* ilyen alkalom, nem kell az összes lehetséges instanciával kapcsolatba kerülni. Mondjuk az arany esetében egy látogatás egy ékszerboltban megteszi. Visszatérve Ruzsa példájához: azt talán fel lehet tenni – legalábbis Ruzsa nem állítja az ellenkezőjét –, hogy felfedezőnk már Ausztráliába érkezése előtt is látott állatot. Ebben az esetben – jöllehet nem látta az összes létező állatot – az oksági elmélet szerint természetesen már rendelkezhet az állat fogalmával.

Végül vegyük szemügyre Ruzsa döntőnek szánt példáját:



4. Az úrhajóban felnövő emberek csak az úrhajón belüli térrel állnak oksági kapcsolatban, ezért Putnam elmélete szerint a „tér” szó az ő használatukban csak az úrhajón belüli térre vonatkozhat. Intuitíve azonban nyilvánvaló, hogy „falon túl is van tér” állítás teljesen értelmes, és az úrhajón kívüli térre vonatkozik.

A teret általában relációnak vagy szubsztanciának szokás tekinteni. Ruzsa ellenvetése akkor működhetne, ha „az úrhajón belüli tér” és az „úrhajón kívüli tér” két különböző reláció vagy két különböző szubsztancia lenne, vélhetően eltérő oksági hatóerővel. Ez azonban teljesen megalapozatlan feltevés, és az oksági elmélet képviselőjének semmi oka nincsen elfogadni. Ezen az alapon nyugodtan tekinthetnénk az íróasztalfiókban levő teret, a Parlamentben levő teret vagy az Afrikában levő teret megannyi különböző relációnak vagy szubsztanciának. Ha például a tér reláció, és okságilag hatékony, akkor az oksági elmélet szerint a reláció fogalmának elsajátításához elegendő lesz a reláció *néhány* instanciáját megtapasztalnom – és természetesen *ugyanaz* a reláció áll fenn az íróasztalban, a Parlamentben és Afrikában. Az ellenvetés megintcsak az oksági elmélet félreértésén alapszik, és a félreértés forrását ezúttal is a tulajdonnevekkel való párhuzam erőltetésében vélem felfedezni. Úgy tűnik, mintha Ruzsa példájában az *úrhajón belüli tér* egy individuum lenne, amelynek a „tér” a tulajdonneve – de ez képtelenség.

Mindabból, amit idáig elmondtam, egyáltalán nem következik, hogy a jelentés és referencia oksági elmélete végül is tartható. Szerintem mellesleg nem tartható. Mielőtt azonban nekilátunk az elmélet értékelésének, érdemes annak valódi természetével tisztába jönni.



## METAFIZIKA: LEHET – DE MINEK?

### Megjegyzések Ruzsa Ferenc cikkéhez

FORRAI GÁBOR

Ruzsa Ferenc szerint lehetséges a metafizika, és pedig azért, mert képesek vagyunk olyasféle absztrakt gondolkodásra, amely elvonatkoztat tapaszalatainktól, egzisztenciális helyzetünktől és a természeti törvényektől. Formális beszéd módban: nyelvünk alkalmas arra, hogy olyan dolgokra referáljunk, amelyek kívül esnek tapaszalatainkon, és egzisztenciális helyzetünkön vagy a természeti törvényeknél fogva elérhetetlenek számunkra. Ezzel nem lehet vitatkozni. A metafizika ellenfele – Ruzsánál Carnap és a kissé bugyutára sikerült Putnam – szeretne valami olyasmit mondani, hogy bizonyos gondolatok vagy mondatok értelmetlenek. Ehhez szüksége van valamilyen szemantikára, melynek fényében ezek értelmetlennek minősülnek. A metafizikus pedig jobb híján biztosan válaszolhat úgy, hogy a javasolt szemantika már csak azért is elfogadhatatlan, mert olyan nyilvánvalóan értelmes mondatokat, mint amilyenek a kérdéses mondatok, értelmetlennek nyilvánít. Amire a metafizika ellenfele azt feleli, hogy a kérdéses mondatok csak értelmesnek tűnnek, de valójában nem azok. Ehhez pedig meg kell magyaráznia, hogy honnan fakad az értelmesség látszata (Carnap: onnan, hogy emotív jelentésük az van; Dummett: onnan, hogy analógiák révén el tudjuk gondolni, hogy milyen lenne, ha értelmesek lennének). Ebben a vitában a metafizika ellenfelének nem terem sok babér. A metafizikus józan intuícióival filozófiai konstrukciókat kell szembeállítania, amelyek eleve gyanúsabbak, no meg könnyebb őket támadni.

Szóval a cikk lényegével nem tudok vitatkozni. Pár megjegyzést viszont szeretnék hozzáfűzni. Az első a metafizika jelenlegi helyzetével kapcsolatos. A cikk – talán akaratlanul – azt a látszatot kelti, mintha

a metafizika lehetősége az analitikus filozófián belül nem lenne elfogadott. Nem ez a helyzet. A kvantifikált modális logika szemantikájának kidolgozása és különösen Kripke *Meaning and Necessity*je (1973) óta tömegével áramlottak az analitikus filozófusok erre a területre. Ma többen foglalkoznak metafizikával, mint nyelvfilozófiával vagy tudományfilozófiával. A konszenzus az, hogy Kripkével új korszak köszöntött be az analitikus filozófiában. „A kvantifikált modális logika szemantikájának kidolgozásával” – szól a történet – „megmutatta, hogy a szükségszerűség és az esszenciális tulajdonságok fogalmával kapcsolatos fenntartások indokolatlanok. A *Naming and Necessity*ben pedig nemcsak azt alapozta meg, hogy igenis megismerhetünk szükségszerű igazságokat, hanem azt is, hogy a verifikacionista indíttatású leírás-elméletek elhibáztak. Így nyugodtan háttérre fordíthatunk a verifikacionizmusnak, és nekiláthatunk a metafizikának.” Szinte meglepő, hogy ez a felfogás mennyire elfogadott. Putnam talán az egyetlen igazán súlyos játékos, aki nemcsak hogy nem fogadja el, hanem vitatkozik is vele.

S ez a második megjegyzésem: Putnam egyáltalán nem úgy kapcsolódik a történetbe, ahogy Ruzsa sugallja. Nem arról van szó, hogy a logikai pozitivisták verifikációs elvét felcseréli egy oksági elvvel, s ennek alapján új értelmességekritériumot alkot a metafizika kiküszöbölésére. Putnam Kripke fegyvertársa volt a tulajdonnevek és természeti fajta nevek új szemantikájának kidolgozásában és a verifikacionizmus elleni harcban. A verifikacionista szemantika azt tartotta, hogy a megfigyelési predikátumok referenciáját közvetlenül a megfigyelhető tulajdonságokhoz való kapcsolódásuk rögzíti, az egyéb szavak referenciáját pedig a megfigyelési predikátumokhoz való kapcsolat. E keretben a tulajdonnevek és a természeti fajta nevek referenciáját leírások rögzítik (pl. víz = színtelen, szagtalan, íztelen folyadék), amelyek megfigyelési predikátumokat, vagy megfigyelési predikátumokkal definiálható predikátumokat tartalmaznak. Így módon a leírás-elmélet a verifikacionizmus természetes következménye volt, noha elfogadásához nem kellett feltétlenül verifikacionistának lenni. (Kripkét a verifikacionizmushoz való kötődés nem is izgatta, Putnamet viszont annál inkább.) A leírás-elméletekkel szemben egyetértettek abban, hogy a referencia rögzítésében nemcsak a megfigyelhető tulajdonságok játszanak szerepet, hanem olyan tulajdonságok is, amelyeket nem figyelhetünk meg (pl. hogy azon folyadéknak,

amelyet „víz”-nek nevezünk, ténylegesen  $H_2O$  a szerkezete), s amelyeket talán nem is ismerünk (mint a víz szerkezetét a XIX. századig). E ponton túl azonban elváltak útjaik. Kripke feltételezte, hogy a dolgoknak van tőlünk független, objektív lényegük (a víz attól az, ami, hogy  $H_2O$ ), s úgy gondolta, hogy elég a fajta egy példányát elkereszteni, a referencia fixálását aztán a dolog lényege magától elvégzi (a „víz” arra referál, aminek ugyanaz a lényege, mint annak az egyedi folyadéknak, amelyet „víz”-nek kereszteltünk). Putnam viszont magáévá tette Wittgenstein tanítását a szabálykövetésről: a szabályok alkalmazását a használat rögzíti. Ezért lehetetlennek tartotta, hogy az elkeresztelés aktusa révén egyszer s mindenkorra tökéletesen rögzüljön a szó referenciája (ti. hogy véglegesen meg legyen határozva, mi *ugyanolyan*, mint az a konkrét folyadék, amelyet „víz”-nek kereszteltünk). Az, hogy mi közös azokban a dolgokban, amelyekre a szót alkalmazzuk, *részben* természetesen a dolgok természetén múlik, *részben* azonban a mi döntéseinken, hogy hogyan alkalmazzuk a szót (a „víz” azért referál a  $H_2O$ -ra, mert úgy döntöttünk, azokat a dolgokat nevezzük így, amelyek egy általunk kiválasztott szempontból, jelesül a kémiai szerkezet szempontjából, hasonlóak, s e döntésünk mellett kitaratunk). Ebből a természet és az elme közötti munkamegosztásból érthető meg inkább a késői Putnam felfogása.

... olyan nézetet terjeszték elő, amelyben az elme nem egyszerűen „másolja” a világot, amely az Egyetlen Igaz Elmélettel írható le. De azt a felfogást sem vallom, hogy az elme *teremti* a világot (esetleg a „módszertani szabályok” illetve elmétől független „érzet-adatok” szabta korlátok között). Ha már metaforikusan kell beszélnem, legyen a metafora ez: az elme és a világ együtt teremti az elmét és a világot.<sup>1</sup>

Mi köze mindennek a metafizikához, no meg az agyak a tartályban érvhez? A következő. A kortárs metafizika háttérében – éppúgy mint Putnam korábbi sajátos tudományos realizmusának a háttérében – az idézetben említett első nézet áll, amelyet Kripke is vall, s amelyet

---

<sup>1</sup> *Reason, Truth and History* (Cambridge és New York: Cambridge University Press, 1981), XI.

Putnam metafizikai realizmusnak nevez. A metafizikai realizmus pedig, állítása szerint, szakadékot teremt az elme és a világ között, s ez lehetővé teszi az olyan szkeptikus scénáriókat, mint amilyen a tápoldatban lebegő agyaké.<sup>2</sup> Az agyak a tartályban érv döntő premisz-szája az úgynevezett „mágikus referenciaelmélet” elutasítása, ti. azé a nézeté, hogy egy jel a használó diszpozícióitól és a külvilággal való oksági kapcsolataitól teljesen függetlenül referál, mintegy beépített referenciával bír.<sup>3</sup> Világos, hogy a Kripke által inspirált modern metafizika, amely a referenciát oksági kapcsolatoktól teszi függővé, nem fogadja el a mágikus referenciaelméletet. Így, ha Putnam érve sikeres, a Kripke inspirálta metafizikusnak el kell ismernie az agyak a tartályban scénárió lehetetlenségét. Mivel azonban a metafizikai realizmus maga után vonja az ilyen scénáriók lehetőségét, az érv egyúttal a metafizikai realizmus hamisságát is megmutatja. Másképpen fogalmazva: ha elfogadjuk az új szemantikából a Kripke és Putnam közti közös nevezőt, amint az utak elválnak, Putnammal kell tartanunk, különben ellentmondásra jutunk. Megint másképpen: a verifikacionista szemantika elutasítása nem nyitja meg a kaput a metafizika előtt. (Más kérdés, hogy az érv sikeres-e.)

Ruzsa viszont úgy olvassa Putnamet, mintha Putnam egy Carnapéhoz hasonló értelmességkritériumot fogalmazna meg, amely, a tapasztalathoz való kapcsolódás helyett, a világhoz való oksági kapcsolatot szabja az értelmesség feltételéül. Ezért próbálkozik az olyan, Carnap ellen jól bevált kifogásokkal, hogy a kritérium túl szűk (ifjú Giordano, kontrafaktuálisok). Ez már csak azért is fura, mert Putnam sehol nem fogalmaz szigorúbban annál, hogy valamiféle oksági kapcsolatra szükség van. Ha nincs explicit kritérium, honnan tudható, hogy túl szűk? Putnam érvéhez persze nem is kell szigorú kritérium. Az, hogy az agyak esetében nincs meg a megfelelő oksági kapcsolat, enélkül is belátható. Máskor úgy tűnik, hogy Ruzsa szerint semmilyen oksági kapcsolatra nincs szükség (laponyák és laponcok), vagyis olyan felfogást látszik vallani a referenciáról, amelyet Putnam „mágikusnak” nevez. Ebben az esetben helyből elutasíthatja az agyak a tartályban érvet, amely bevallottan előfeltételezi a mágikus referen-

---

<sup>2</sup> Uo. 49.

<sup>3</sup> Uo. 5. és 16.

ciaelmélet hamisságát. Ebben az esetben viszont inkább a mágikus referenciaelmélettel szembeni érvekkel kellene vitatkoznia.<sup>4</sup>

Harmadik megjegyzésem az, hogy a metafizika lehetősége önmagában édeskevés. Az a fajta analitikus metafizika, amelyet David Lewis vagy Hugh Mellor neve fémjelez, alig produkált érdekes gondolatmeneteket. Ez természetesen meglehetősen sarkított és meglehetősen egyéni vélemény, de azért hadd próbáljam meg alátámasztani.

Először is úgy gondolom, hogy a jelenlegi intellektuális helyzet nem kedvez a metafizikának. A metafizika nagy korszakai mindig akkor voltak, amikor legalapvetőbb nézeteink háza táján valami nagyon nem volt rendben. A görögök számára az volt a kihívás, hogy megpróbáljanak elméleti síkon szembenézni olyan, a gyakorlatban érthető, de elméletileg teljesen érthetetlen és paradoxon gyanús jelenségekkel, mint a változás, a keletkezés és elmúlás, egyes és általános stb. Valahogy kialakult náluk egy absztrakt diskurzus, amely rejtélyeket generált. Arra törekedtek, hogy kidolgozzanak egy fogalom- és nézetrendszert, amely a jelenségeket a helyükre teszi. A skolasztika számára az volt a fő probléma, hogy a keresztény hitet összehozza Arisztotelésszel. A két átfogó és erőteljes nézetrendszer nem illeszkedett valami jól, és egybe kellett őket csiszolni. Az újkori metafizika pedig arra tett kísérletet, hogy a korábbi nézeteket hozzáigazítsa az új tudományhoz, illetve revideálja azokat az új tudomány fényében. Jelenleg azonban nincs semmilyen olyan intellektuális fejlemény, amely a standard metafizikai fogalmak és alternatívák újragondolására készítené. Századunk fizikája elvben alkalmas lett volna erre, csak éppen olyan mértékben technikai, és oly kevésbé intuitív, hogy a filozófusok nem nagyon tudtak vele mit kezdeni. Így a fizikai forradalom megmaradt a fizikán belül, s a filozófiában csak annyi csapódott le, hogy a dolgok a tudomány szerint másnyilván, mint amilyenek gondolni szoktuk őket: a manifeszt kép különbözik a tudományos képtől. A kognitív tudomány kialakulása egy időre mozgásba hozta a metafizikai képzeletet, de ennek hatása elég korlátozott volt, és mára jórészt lecsengett. Persze a metafizikai problémákat a filozófiának nem kell okvetlenül kívülről kapnia, lásd

---

<sup>4</sup> Uo. 17–21.

pl. McTaggart érvét az idő nemlétezéséről. De ahogy látom, jó ideje nem sikerült semmi olyasmit felvetni, ami a metafizika komoly újragondolására ösztönözne.

Erre persze azt lehet válaszolni, hogy a metafizikának megvannak a maga régi problémái, és nincs szükség új kihívásokra. De egyrészt, új szempontok nélkül a régi problémákról folytatott viták akadémikus szócsépléssé válnak. Ha valamiről évszázadok óta sok okos ember gondolkodik, nem könnyű érdekes dolgokat mondani róla. Másrészt időközben megszűnik a viták tétje. Locke számára a személyes azonosság még súlyos kérdés volt. Ha a szubsztancia ideája túl homályos ahhoz, hogy a személyes azonosság kritériumául szolgáljon, hogyan történik a feltámadás, és mi lesz az utolsó ítélettel? Száz évvel később ugyanolyan komoly probléma volt, hogy miként fér össze a determinizmus az erkölcsi felelősséggel. E kérdésekről ma is lehet vitatkozni. A gondolkodni szerető emberek számára e viták még izgalmasak is lehetnek. De ez csak az a fajta izgalom, amelyet a laikusoknak a képesűjságokban található fejtörők okoznak. Ami csak így izgalmas, az nem érdekes.

Másodszor, a metafizika művelésének jelenlegi módja eleve kizárja azt, hogy közelebb kerülhessünk a kérdések megválaszolásához. A mai metafizika úgy fest, mint valamilyen kvázi-tudományos elmélet, amelyben a megfigyelések szerepét az intuíciók, a kísérletek szerepét pedig a gondolatkísérletek játszanák. A feladat egy olyan koherens nézetrendszer kialakítása, amely az intuíciókkal meglehetősen jó összhangban van, koherens, és nem mond ellent bizonyos elfogadott filozófiai tanításoknak, pl. a logikának. Bizonyos megoldási kísérletek kizárhatók, de az így definiált feladatnak számtalan megoldása marad, ti. a feladat – híres precizitás ide vagy oda – nincsen elég egyértelműen definiálva. A következő kiskapuk maradnak. (1) Mennyire kell összhangban lenni az intuíciókkal? A metafizika lehet revizionista, s az intuíciók esetenként felülbírálhatók. (2) Mik az intuíciók? A filozófiai tanítások és a hétköznapi naiv vélekedések között némi szakadék van. Ami a filozófiai tanítások szempontjából releváns, az nem az utca emberének véleménye, hanem e vélemény filozófiai tolmácsolása. Pontosan mi mellett kötelezi el magát, aki azt mondja, hogy ugyanazt a könyvet olvassa, mint tegnap? A könyv folyamatos létezése mellett, vagy csak amellett, hogy van egy olyan könyv, amely az azonosság valamiféle értelmezése mellett azonosnak tekinthető



azzal a könyvvvel, amelyet tegnap olvasott? Meg aztán miért lenne konszenzus az intuíciókról? (3) Mik az elfogadott filozófiai tanítások? Pl. elfogadjuk-e a klasszikus kétértékű logikát, vagy elvethetjük? (4) Ha két dolog ütközik, melyik fontosabb? Melyik intuíciót illetve melyik elfogadott tanítást kell megőriznünk? E kérdéseket nem lehet teljesen tetszés szerint megválaszolni, mert a metafizikusok szocializációja némileg hasonló, s ezért bizonyos kérdésekben ugyanúgy foglalnak állást. De az aluldetermináltság túl nagy. Az elfogadhatóság követelményei pedig túlságosan is könnyen alakíthatók az éppen képviselt tanítás védelmében.

Harmadszor, nem világos, hogy az ily módon előálló metafizikai tudásnak, ha lehetséges ilyen, mi a tárgya. Tegyük fel, hogy sikerül oda eljutnunk, hogy radikálisan korlátozzuk a szóba jövő álláspontok számát, s legalábbis kilátásunk nyílik arra, hogy konszenzusra jussunk. Mire vonatkozna a konszenzuális tanítás? Ha valamilyen kognitív vállalkozásba fogunk, fel szoktuk tételezni, hogy a tárgy, amelyet leírni kívánunk, valamilyen módon – noha legtöbbször nagyon sokszoros közvetítéssel – kontrollálhatja a róla való gondolkodást. A tudományban a kísérletek biztosítják ezt a kontrollt. De miért lenne alkalmas a metafizika módszertana arra, hogy közvetítésével maga a metafizika tárgya – bármi legyen is az – kontrollálhassa a róla való gondolkodást? Az intuíciók erre nem tűnnek alkalmasnak. Egyrészt olykor meglehetősen különböznek. Másrészt jelentős részben a filozófiai képzés termékei. Gondoljunk bele, hogy a metafizikai terminusok alkalmazását olykor milyen nehéz a hallgatókkal megértetni. Vagy hogy a metafizikusok szemében erősnek tűnő érvekről olykor milyen nehezen hiszik el a hallgatók, hogy tényleg erősek. Harmadrészt mi az a mechanizmus, amelynek révén a létezés legáltalánosabb vonásai – vagy bárminek is nevezzük a metafizika tárgyát – ilyen vagy olyan módon megnyilvánulnak az intuíciókban? A metafizikus feltételezi, hogy a tőlünk független létezőkről tudósít. Számomra inkább úgy tűnik, hogy csupán egy sor véleményt rendszerez, amelyek jó része a filozófiai képzés mesterséges produktuma. Vagyis valami olyasmit csinál, mint az antropológus, aki a résztvevő megfigyelés után nekiáll a bennszülött hiedelemvilág elemzésének. A különbség csak az, hogy a filozófus elemzésében sokkal kevésbé tolerálja az inkoherenciát, no meg hogy ő maga is bennszülötté válik.

Ezt a benyomást tovább erősíti, hogy a metafizikusok nem figyelnek oda a tudományokra. Olykor megvillogtatnak egy tudományos példát, de ez minden. Nem arra gondolok, hogy a tudomány közvetlenül választ adhatna azokra a kérdésekre, amelyekkel a metafizika foglalkozik. Hanem arra, hogy a metafizika arra törekszik, hogy bizonyos vélekedések mögé felépítsen egy koherens rendszert. Ezek a vélekedések részben laikus, részben specifikusan metafizikai vélekedések, nem pedig tudományos vélekedések. Teljesen egyértelmű, hogy a világ tudományos leírásai gyakran legalábbis elütnek a hétköznapi leírásoktól, ha éppen nem mondanak ellent neki. És itt nem is csak egyes nézetek különböznek, hanem a szemléletmódok is. Szóval miért éppen a laikus intuícióiból illetve a metafizikus szakmai intuícióiból kell kiindulni, a tudományos vélekedések helyett? Miért éppen ezek azok, amelyből kiindulva a létezés, az okság, azonosság stb. megérthető?

Egészében véve az a véleményem, hogy a kortárs analitikus metafizikát leginkább úgy lehet értelmezni, mint egyfajta gyakorlati választ arra a kérdésre, hogy a jelenlegi körülmények között mivel foglalkozzon a filozófus. A vállalkozás filozófiai, ti. a kérdéseknek mély filozófiai gyökerei vannak. A kérdések izgalmas fejtörők. A megfejtéshez csupán filozófiai ismeretek szükségesek. Filozófiai ismeretek azonban szükségesek, s ezért a metafizikus elmondhatja magáról, hogy sajátos ismeretei révén egy sajátos terület szakértője, tehát rendes szakmája van. Mivel sokféle megoldás van, attól sem kell tartani, hogy kifogy a tennivalókból. Lehet-e ily módon metafizikát művelni? Saját válaszom erre a kérdésre ugyanaz, mint a jereváni rádió válasza arra kérdésre, hogy lehet-e Svájcban kommunizmust csinálni: lehet — de minek?

## SUMMARY

### *On the Possibility of Metaphysics and its Use Comments on Ferenc Ruzsa's paper*

Whereas Ruzsa's central claim that the human capacity for abstraction ensures the possibility of metaphysical thought is right, his paper is flawed at three points. First, it seems to imply that analytic philosophy is hostile to metaphysics, which is no longer the case. Second, he gets

wrong the point and the context of Putnam's argument about brains in a vat. Finally, his central claim comes well short of establishing metaphysics as a respectable enterprise. Contemporary analytic metaphysics, possible and actual as it is, is hardly more than an academic shellgame.



## IDŐ, IGEIDŐ ÉS MCTAGGART ÉRVÉNEK „INDEXIKUS HIBÁJA”

UJVÁRI MÁRTA

Az időről való fejtegetések szorosan kapcsolódtak mindig az igeidőkhöz; ugyanis az igeidős formák alkalmasak olyan nyilvánvaló dolgok kifejezésére, mint hogy tapasztalásunk *jelenvaló* dolgokra irányul vagy hogy cselekvéseinkkel az események *jövőbeli* menetét kívánjuk befolyásolni. Továbbá, ha úgy gondoljuk, hogy az idő a változás dimenziója, akkor az tűnik nyilvánvalónak — különösen ami az *eredeti* keletkezést és pusztulást illeti —, hogy ami keletkezik, az *jelenné* válik, és ami elmúlik, az a *múltba* süllyed.

Az időnek a változás dimenziójaként való felfogása először Arisztotelész *Fizikájában* jelenik meg, majd később Hume képviseli azt a gondolatot az *Értekezés az emberi természetről* című művében, hogy az idő a változás, pontosabban a változás *észlelése* nélkül nem fogható fel. Hume szerint „amennyiben nincsenek egymást követő észleleteink, nem alkotunk képzetet az időről, még akkor sem, ha a tárgyak valójában követik egymást. ... azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az idő nem jelenik meg ... egyedül, ... hanem mindig a változékony tárgyak *észlelhető* egymásutánisága révén fedezzük fel”.<sup>1</sup> Időtudatunkat tehát a változások észlelése közvetíti e hagyomány szerint.

Egy mai szerző, Sidney Shoemaker szellemes gondolatkísérletével viszont amellet érvel, hogy közvetlen észlelés híján is feltételezhetünk változások nélküli időszakot, azaz egy nem-pillanatnyi idővákuumot, amire következtethetünk az általa megtervezett szcenárióból. Shoemaker gondolatkísérlete egymást megfigyelő diszkrét világok és azok periodikus, egymással időnként egybeeső ún. „megfagyásainak”

---

<sup>1</sup> Hume, D. (1976), 65. o.

feltevésén alapul. Amit bizonyítani kíván, az valójában nem az, hogy lehetséges maga az idő változások nélkül; hanem azt mutatja meg, hogy pusztán abból, hogy változás nélküli idő nem észlelhető, nem következik egy ilyenfajta idő lehetetlensége. Ezzel tehát idő és változás humeianus, verifikacionista összekapcsolását kérdőjelezi meg.<sup>2</sup>

### *Az idő episztemológiai kitüntetettsége*

Mindezek mellett van az időnek egy olyan episztemológiai kitüntetettsége, amelynek következtében minden érv, amely az „idő realitását” veszélyezteti, mint például McTaggart szkeptikus érve, kihívást jelent a megismerés lehetőségére. Arról van szó, hogy nemcsak a tapasztalás és a cselekvés, hanem a *fogalmi megismerés* is, amennyiben empirikus jelentőséggel bír, feltételezi az időt. Kantnál például a *sematizmus*-tan lényeges része, hogy a fogalmaknak a partikuláris dolgokra való alkalmazását közvetítő séma – amely empirista módon „az értelmi fogalom használatát korlátok közé szorítja” – *időbeli*. Ez az időbeliség egyszerre transzcendentális és empirikus szintű. Kantnál, mivel nála az idő olyan keretfeltétel, amely a tapasztalat fogalmi rendezésének, a fogalmak empirikus alkalmazásának és a tapasztalat tárgyainak *mint* ilyeneknek egyaránt feltétele. Ezért az idő éppúgy konstitutív a fogalmak empirikus alkalmazása szempontjából, mint az empirikus partikuláris dolgok mint ilyenek létezése és tapasztalhatósága szempontjából.<sup>3</sup>

Kanti alapokon az idő egy további okból is kitüntetett: akár külső tárgyakat tapasztalunk, akár a belső, mentális állapotainkat, mindkétfajta dolgot időben tapasztaljuk. Ezt Kant úgy fejezi ki, hogy az idő a külső és a belső érzéknek egyaránt formája. Ezzel szemben a tér csak a külső érzék formája, hiszen mentális állapotaink, gondolataink, érzéseink nem térbeliek. Ha azok lennének, akkor publikusak lennének és nehezen tudnánk őket eltitkolni. Úgy tűnik tehát, hogy a privát tapasztalattól a fogalmi megismerésig dokumentálható az idő episztemológiai kitüntetettsége.

---

<sup>2</sup> Shoemaker, S. (1993), lásd még erről: Crane, T. (1997).

<sup>3</sup> Kant, I. (1981), 127–133.

A jelen írásban megkérdőjelezek egy olyan, E. J. Lowe-tól származó gondolatmenetet, amely eltekint az idő kitüntetettségétől az ún. indexikus kifejezések nyelvfilozófiai elemzésében és állítja ennek alapján a McTaggarti érvek egyéb fontos metafizikai dolgokra, úgymint a személyre és a helyre való kiterjeszthetőségét.<sup>4</sup> Ha a kiterjesztés lehetséges lenne a taggart-i érv mutatis mutandis megismétlésével, akkor nemcsak az idő, hanem a személyek és a helyek irreálitása mellett is érvelhetnénk. Azt állítom, hogy ez a kiterjesztés nem lehetséges; a taggarti „indexikus hiba” nem ismételhető meg a személyre és helyre. Előtte azonban még fel kell vázolnom néhány összefüggést.

### McTaggart érve

McTaggart érve, amely először 1908-ban jelent meg a *Mind*-ban, majd később 1927-ben a *The Nature of Existence* című művében, az idő irreálitását az igeidő irreálitásának kimutatásával próbálja igazolni.<sup>5</sup> Ehhez fel kell tételeznie, hogy az idő lényegileg kapcsolódik az igeidőhöz. Ami pedig az igeidőt illeti, ez azért nem valóságos, mert az idő „folyása” ellentmondáshoz vezet: ugyanis ahogyan az idő folyik, minden esemény felölti a jövő, a jelen és a múlt meghatározásait. Először a távoli jövőben van egy esemény, majd közelebb kerülve jelenre válik, végül a múltba süllyed, egyre távolabb kerülve a jelenbeliségétől. Minden esemény elfoglalja mindegyik igeidős, azaz Taggart elnevezésében az A-sorozatbeli pozíciót mint tulajdonságot; azonban e tulajdonságok inkompatibilisek egymással: ami jelen, az nem jövő, ami múlt, az nem jelen stb. (Meg kell jegyezni, hogy Taggart érve tulajdonságnak tekinti az időbeli pozíciót.) Két állítást kell tehát fenntartanunk az A-sorozattal kapcsolatban:

a)  $(\forall e)(Me \wedge Ne \wedge Je)$  (M=múlt, N= jelen, J= jövő, e= esemény)

b)  $(\forall e)(Me \rightarrow \neg Ne) \wedge (Ne \rightarrow \neg Je) \wedge (Je \rightarrow \neg Me)$  etc.

<sup>4</sup> Lowe, E. J. (1987a).

<sup>5</sup> McTaggart írása újranyomva a Poidevin – Mac Beath szerkesztette kötetben (1993).

a) és b) állítások az A-sorozat természetéből következnek, viszont együtt nem tarthatók fenn; ezért az A-sorozat nem valóságos, mert ellentmondásos. Viszont csak az igeidős A-sorozat magyarázza meg a változást, ami az idő lényeges vonása; ezzel megkaptuk az időt és az igeidőt összekapcsoló premisszát. Az igeidő elvetése tehát az idő elvetését vonja maga után: ha az igeidő nem valóságos, akkor az idő sem valóságos. Taggart szerint nem védhető az idő valóságossága az ún. B-sorozat konzisztenciája alapján, mivel a B-sorozat nem fejezi ki idő és változás lényegi kapcsolatát. A B-sorozatot az események dátummal megadható pozíciói, illetve az elő-, utó- és egyidejűség relációi alkotják.

Az A-sorozat intuitíve nyilvánvaló előnye, hogy számot ad a változásról. Azonban van Taggart A-sorozatbeli változás-fogalmának egy kontraintuitív vonása: nevezetesen, hogy eszerint az események a távoli jövőből válnak jelenné, mintegy „előjönnek” a végtelen jövőből. Ez a gondolat már Ágostonnak is problémát okozott, C. D. Broad pedig arra mutat rá, hogy ezáltal az olyan pillanatnyi események, mint például Anna királynő halála, végtelenül hosszú történelemmel ruházódnának fel.<sup>6</sup> Ezért még az igeidős felfogást védő E. J. Lowe is részint problematikusnak tartja a változás A-sorozatbeli fogalmát.

Ami a)-t és b)-t illeti, a kézenfekvő válasz az inkompatibilitásukra az, hogy az események *nem egyidejűleg* rendelkeznek az ellentmondó temporális tulajdonságokkal. Ami *most* jelen, az *volt* jövő és *lesz* múlt. Így a) helyett inkább a\*)-ot kell állítanunk az összetett igeidők segítségével, ami már kompatibilis b)-vel:

a\*)  $(\forall e)(JMe \wedge NNe \wedge MJe)$

A második szintű összetett igeidőkből azonban mindjárt 9 van, mint arra Dummett rámutatott:<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Broad, C. D. (1938). Broad nem fogadja el az A-sorozat taggarti értelmezését, azon kontraintuitív vonása miatt, hogy az események léteznek a végtelen jövőben. Broad A-sorozat konstrukciójában a jövő nem létezik. A. N. Prior pedig úgy oldja meg a kérdést, hogy különbséget tesz azon történelem között, amivel egy esemény *rendelkezik*, és aközött, ami az eseményt *alkotja*. Lásd Prior (1968).

<sup>7</sup> Dummett, M. (1978).



$\left\{ \begin{array}{c} \text{Jelen} \\ \text{Múlt} \\ \text{Jövő} \end{array} \right\} \quad a \quad \left\{ \begin{array}{c} \text{Jelen} \\ \text{Múlt} \\ \text{Jövő} \end{array} \right\} \quad \text{-ben}$

Az érv azonban ismétlődik ezen a szinten, hiszen az idő múlása következtében minden esemény, amely rendelkezik a 9 igeidő bármelyikével, mindegyikkel rendelkezik; ezek persze nem mind kompatibilisek egymással. „NMe  $\wedge$  NNe  $\wedge$  NJe” éppen az első szintű ellentmondás megismétlése a második szinten. Mondhatjuk erre, hogy a 9 másodszintű igeidő nem egyidejűleg jellemzi az eseményeket, hanem egymás után öltik fel ezeket, és így átmehetünk a harmadik igeidő-szintre, ahol viszont az ellentmondás újra megismétlődik stb.

Taggart érve tehát a következő állításokból áll:

1. Az idő lényegileg változást von maga után.
2. A változás csak az A-sorozat terminusaiban magyarázható meg.
3. Az A-sorozat ellentmondást von maga után.
4. Tehát az idő nem valóságos.

1-et nem szokás kétségbe vonni; 2-re alternatívát kínál a változás igeidőtlen elmélete; 3-ra létezik az a válasz, hogy a regresszus elkerülhető, ha igeidőtlen módon adjuk meg az igeidős mondatok igazságfeltételét. 2. és/vagy 3. jelzett módosításai lehetővé teszik a taggarti konklúzió, a 4. elkerülését.

### *Igeidőtlen indexikus igazságfeltételek*

McTaggart érvére ellenérvként értelemszerűen olyan felfogás jöhet szóba, amelyik *nem fogadja el idő és igeidő szoros kapcsolatát*. Például, amelyik azt mutatja meg, hogy a változás nemcsak igeidősen fejezhető ki, hanem mondjuk a kauzalitás iránya is fölhasználható az időbeli változás irányának kijelöléséhez<sup>8</sup>; vagy amelyik kimutatja, hogy az igazságfeltételek tekintetében az igeidős kifejezések visszavezethetők az igeidőtlen kifejezésekre.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Le Poidevin, R. (1991).

<sup>9</sup> Mellor, D. H. (1981).

Mellor, Poidevin és mások ezt az utat választják: úgy tekintik, hogy Taggart érve nem az idő irrealitását bizonyítja, hanem azt, hogy *rossz* az idő igeidős felfogása. Kiindulva Taggart igeidős A-sorozatából és az igeidőtlen B-sorozatából azt mutatják meg, hogy a B-sorozat értelmében vett időt nem érinti Taggart érve. Az idő realitása tehát nem azon áll vagy bukik, hogy az igeidős felfogás paradoxonhoz vezet.

Állításuk az, hogy az igazságfeltételeket az A-sorozatbeli mondatok esetében is csak igeidőtlenül, ún. *indexikus* módban adhatjuk meg. Például egy olyan igeidős mondatnak, mint „*e* esemény most (van) múlt” nem mindegyik kiejtése igaz; az olyan kiejtése például, amelyek „múltabbak”, mint *e* maga, hamisak lesznek. Mindazon kiejtése vizsgolt, amelyek *e*-hez képest a „később, mint” relációban vannak, igazzá teszik. Vegyük észre, hogy ez a reláció, csakúgy, mint az „egyidejű vele”, illetve a „korábbi, mint” relációi, ha egyszer fennállnak két esemény vagy dolog között, akkor mindig fennállnak, függetlenül attól, hogy *melyik* tapasztalat igeidős perspektívájából szemléljük őket. Például, ha a mohácsi vész későbbi, mint a haistingsi csata (dátummal: 1526, 1066), akkor bárki bárhol is álljon a történelem viharában, ennek a viszonynak az igazságán nem változtathat. Ezek az igeidőtlen relációk és az események dátummal megadható, a tapasztalati perspektívától szintén független pozíciói alkotják, mint mondtam, a B-sorozatot; míg az időnek a jelen, múlt, jövő igeidős perspektíváiból való jellemzése alkotja az A-sorozatot. Ha az A-beli mondatok igazságfeltételét a mondat-példányok vagy kiejtések és a tények vagy események példányai között fennálló elő-utó és egyidejűség viszonyai-val adjuk meg, akkor ez az előbbieket értelmében *időtlen*. Továbbá azért nevezzük *indexikusnak*, mert a mindenkori kiejtés „most”-jához képest adjuk meg az igeidős mondat igazságfeltételét. A „most” indexikus kifejezés, csakúgy, mint az „itt”, az „én”, az „ez”, a „tegnap” stb. E kifejezéseknek van egy állandó jelentésbeli aspektusa vagy *karaktere* (Kaplan), aminek révén minden kompetens nyelvhasználó tudja, hogy milyenfajta dolgot választ ki az indexikus. Tudja például, hogy az „én” mindig a beszélő utalása önmagára, a „tegnap” a beszélő idejét megelőző nap stb. A konkrét *tartalom*, az, hogy kit-mit választ ki az indexikus kifejezés, csak a használat alkalmával az adott kontextusban derül ki. Például akik reggel valahol csúcsforgalmi dugóba kerülnek, tévedhetetlenül rendelik hozzá az indexikusokhoz a tartalmukat abban az állításban, hogy „*itt most* csúcsforgalmi dugó van”.

Az indexikus kifejezéseknek létezik manapság egy olyan új jelentésmélete (Kaplan, Perry stb.), amely némiképp módosítja a hagyományos fregei jelentésméletet.<sup>10</sup> Elsősorban abban a vonatkozásban, hogy míg a fregei felfogás változatlan igazságfeltételeket rendel a gondolatot (Gedanke, Thought) kifejező komplett mondatokhoz, addig az indexikus elmélet hívei számot adnak az indexikus mondatok változó tartalmáról és változó igazságfeltételeiről. A mai megközelítések számára így Taggart egykori érvének éppen az az egyik relevanciája, hogy A-sorozata indexikus jellegű, még ha Taggart nem is volt teljesen tisztában az indexikus jelleg lehetséges következményeivel.

Az indexikus jelleget Mellor és Poidevin, a B-sorozat szerinti időfelfogás hívei éppúgy kiaknázzák, mint J. Lowe, az A-sorozat szerinti időfelfogás képviselője. Mellor és Poidevin igeidőtlen, indexikus módban adja meg az igeidős mondatok igazságfeltételét, elkerülve ezáltal a taggarti problémát, hogy az igeidőket mindig további igeidőkre való utalással kell specifikálnunk. Például az „*e most történik*”-et úgy pontosítanánk igeidősen, hogy „*e most most történik*” stb. Lowe ezzel szemben az A-sorozat szerinti időfelfogást azzal védi, hogy szerinte az A-regresszus el sem kezdődik, mivel az összetett igeidők alkalmazása az ún. *indexikus hibán*, azaz az indexikusok logikájának félreértésén alapul. Az indexikus hiba kifejtéséhez (amiről itt majd szó lesz) felhasználja Lowe a temporális indexikusoknak egyéb, például a *helyre* és a *személyre* utaló indexikusokkal való azonos viselkedését. Ennek alapján Lowe azt állítja, hogy ha az indexikus hiba szerint megismételnénk Taggart érvét a helyre és a személyre utaló indexikusokra, akkor bizonyíthatnánk a helyek és a személyek irrealitását is, ami nyilvánvalóan abszurd. Tehát helyes, ha az indexikus hibát elkerüljük a temporális indexikusok esetében is; ezáltal az A-sorozat ellentmondásmentessé válik és egyben alkalmassá az idő reprezentálására.

Lowe érve nem tesz különbséget a temporális indexikusok és az egyéb indexikusok között; ugyanakkor Taggart érve olyan premisszákon nyugszik, amelyek csak speciálisan az időre vonatkoznak. Arról nem is szólva, hogy mi is felidézünk az előbbieken az idő episztemo-

---

<sup>10</sup> Kaplan, D. (1977); Perry, J. (1997).

lógiai kitüntetettséget. Amellett fogok érvelni, hogy az indexikusok új elmélete valójában nem vonja kétségbe a metafizikai hagyományt az idő speciális szerepéről. Ez persze azt is jelenti, hogy Lowe állításával ellentétben meg kell mutatnom, hogy nem áll fönn az ún. indexikus hiba „kiterjeszhetőségének veszélye”. Ezért Taggart érve, függetlenül annak egyébirányú elfogadhatóságától, nem vonja maga után a helyek és a személyek realitásának megkérdőjelezését.

Az idő igeidős felfogása kitünteti az időt metafizikailag-ismeretelméletileg, szemben az igeidőtlen felfogással. Nézzük most meg, hogy miben áll

### *Az idő igeidős és igeidőtlen felfogásának vitája*

Az igeidős felfogás mellett részint belső, intuitív érvek szólnak, másrészt az igeidőtlen felfogás hiányosságai kerülnek kiaknázásra. A fő belső, intuitive vonzó érv az, hogy a tapasztalás a számára jelenvaló dolgot ragadja meg. A jelen, és ezáltal a többi igeidő ily módon fontos a tapasztalás szempontjából. A jövőt előlegezhetjük, a múltra emlékezhetünk, de csak a jelent tapasztalhatjuk. Ez azt is jelenti, hogy az időbeli tapasztalásnak nincs oly módon perspektivikus hatása, mint például a térbeli tapasztalásnak: a tőlünk térbelileg távoli nagy tárgyakat, például egy nagy hegyet, látjuk akkor is, ha az nem *ott* van, *ahol* mi vagyunk; azonban nem látjuk úgy az eseményeket, mint amelyek *korábban* vagy *később* történnek, mint *amikor* mi időben látjuk őket. Vagyis időben nem látjuk kiterjedtnek a dolgokat, míg térben kiterjedtnek látjuk őket. Egyáltalán nem látjuk a dolgokat időben, ha azok nem *akkor* vannak, *amikor* mi is jelen vagyunk. A jelent kitüntető irányzat, az ún. *prezentizmus* egyik mai képviselője, Quentin Smith szerint éppen ezért a jelenlevőség éppen úgy alanya a tényeknek, amelyekben inhereálnak, mint a róluk szóló kijelentéseknek.<sup>11</sup> A jelenlevőség az előbbieknél metafizikai alanya, az utóbbiaknak logikai alanya. Ezért akkor igaz egy olyan igeidős mondat, mint pl. „most esik az eső”, ha a mondat kiejtése és az eső egyaránt jelenlévő. Erre azt válaszolják az igeidőtlen felfogás hívei, például

---

<sup>11</sup> Smith, Q. (1993).

Nerlich, hogy a tényeket lehet igeidőtlenül konstruálni, mint bizonyos típusú dolog megjelenítődését, ugyanígy lehet igeidőtlenül konstruálni a kijelentések belső konstituensei közötti viszonyt is, így a továbbiakban a kettő közötti megfeleléshez sem szükséges a jelenbeliség invokálása. Például a „János most fut” (azaz „János most futásban *van*”) igeidős mondat-példány igazságértékeléséhez rendelkezésünkre áll a „János propozicionálisan kapcsolódik a futáshoz”, ahol a propozicionális kapcsolat igeidőtlen, és a „János megjeleníti a futást” szintén igeidőtlen tényállás.<sup>12</sup> Ez utóbbi ahhoz hasonlatos, ahogyan az (atemporalis) univerzálék megjelenítődnek a partikuláris dolgokban.

A kijelentés-konstituensek igeidőtlen kapcsolódása azt jelenti, hogy maga a kopula, a *van* – igeidőtlen. Ezt értelmezhetjük úgy, mint Oaklander rámutat, hogy szó szerint igeidőtlen, azaz János futásban levését csak a B-sorozatbeli helyéhez kötik.<sup>13</sup> Így „János futásban *van*” (igeidőtlenül) mondjuk, „2001. április 1-jén”. Úgy már veszélyes lenne mondani, hogy „János futásban levése az adott dátumon rendelkezik a jelenlévőség tulajdonságával”, mert ezzel elköteleznénk magunkat az igeidők realitása mellett. Azt viszont mondhatjuk, hogy „János futásban *van* (volt és lesz) 2001. április 1-jén”, azaz értelmezhetjük a kopulát *minden igeidőre*, hiszen a B-sorozatbeli hely nem függ attól, hogy melyik igeidő perspektívájából szemléli valaki ezt az eseményt.

Az igeidőtlen nyelvhasználat ily módon az igazságértékelést teszi lehetővé, de nem következik belőle – legalábbis az igeidőtlenség hívei szerint – az, hogy maga a valóság *időtlen*. Azaz nem következik a példa adott értelmezéséből, hogy János soha nem kezdte el és soha nem fejezte be a futását. János futása valódi változást eredményezett a világban; ez a változás azonban független attól, hogy aktuálisan milyen időpontban beszélünk róla. Vagyis el kell választanunk a nyelv vonásait a valóság vonásaitól: az igeidőtlen nyelvnek nincs semmiféle ontológiai következménye, hangsúlyozzák az igeidőtlen felfogás képviselői. Ennek megfelelően a szokásos vád részükről a prezentistákkal szemben az, hogy „az idő-percepciónk struktúrájára vonatkozó tényeket a jelen/múlt/jövő ontikus struktúrájára vonatkozó tények-

---

<sup>12</sup> Nerlich, G. (1998), a prezentizmusról lásd még Poidevin (1998) és H. Dyke (1998) kommentárját.

<sup>13</sup> Oaklander, N. (1998).

ként" kezelik.<sup>14</sup> Más szóval, abból a tényből, hogy ami a tapasztalat számára adott, az mindig valami jelenlévő, nem következik egy olyan további tény, hogy ez a jelenlétesség a tapasztalat tárgyainak a tulajdonsága. Vagyis a jelen/múlt/jövő nem a dolgok, események *monadikus tulajdonságai*, hanem a tapasztaló szubjektumhoz képest fennálló *relációik*. Ezt már Russell is hangsúlyozta McTaggarttel szemben. Russell, mint az igeidőtlen időfelfogás első képviselője, az időtapasztalásunk primitív alapvonásának a korábbi és későbbi relációk tapasztalását tartja.<sup>15</sup>

Ezek után úgy is megfogalmazhatjuk az idő két metafizikai felfogásának különbségét, hogy míg az igeidős felfogás az igeidőket maga az idő *per se* tulajdonságainak tekinti, addig az igeidőtlen felfogás csak a szubjektumhoz képest fennálló relációknak.

Az igeidős felfogás arzenáljában azonban komoly metafizikai érvek vannak. A legfontosabb, hogy az igeidőtlenesség veszélyezteti az emberi szabadságot: ugyanis ha a mondatok határozott igazságértékkel bírnak a B-sorozatbeli helyükön, függetlenül attól, hogy mikor válnak jelenné a szubjektum számára, akkor a világ menetébe való emberi beavatkozásra nincs lehetőség. Ha minden igeidőben igaz a mohácsi vész 1526-os bekövetkezése, akkor azt semmilyen igeidőből nem befolyásolhatjuk. Elvész a *contingentia futurorum*, azaz a jövőbeli kontingencia, amely még nem rendelkezik determinisztikus módon a két igazságérték valamelyikével. Ugyanis a jelenben se nem igaz, se nem hamis például, hogy holnap tőzsdekrach lesz. (Ma csak az igaz, hogy holnap vagy lesz, vagy nem lesz tőzsdekrach.<sup>16</sup>) Ha nincs ily módon intervenció szabadságunk, akkor a *szabadság tapasztalatával* sem rendelkezünk; ez a hiány pedig *fenomenológiai veszélyt* jelent a szabadságra.<sup>17</sup>

A másik fő igeidős metafizikai érv az emberi szabadságra való következmények nélkül is megfogalmazható, bár van ilyen következménye. Arról van szó, hogy a változás, főként az eredeti keletkezés és pusztulás nem magyarázható meg kielégítően az igeidőtlen módban. Ez utóbbiban ugyanis a változás azt jelenti, hogy egy dolog rendelke-

---

<sup>14</sup> Nerlich, i. m. 130.

<sup>15</sup> Russell, B. (1915).

<sup>16</sup> Arisztotelész (1979), 86–87. (19a).

<sup>17</sup> Oaklander, i. m. 186.

zik egy bizonyos tulajdonsággal egy bizonyos időben és egy másik tulajdonsággal rendelkezik egy másik időben. A változás így abból áll, hogy a különböző időszakokhoz különböző tulajdonságokat rendelünk, hasonlóan ahhoz, ahogyan például különböző domborzati tulajdonságokat rendelünk a különböző területekhez. Ahogyan a földrajzi változatosságok egymás mellett vannak kiterítve, ugyanúgy lesz kiterítve az időbeli változás úgy, mint B-sorozatbeli változatosság. Úgy is mondhatnánk, hogy a változás fogalma *tériesül* az igeidőtlen felfogásban. Inkább hasonlít egymás mellett létező változatossághoz, mint igazi változáshoz. Vagyis az idő az igeidőtlen felfogásban elveszíti azt az alapvető jellegét, hogy a változás dimenziója. Ebben a *tériesült* felfogásban az idő tulajdonképpen az a negyedik dimenzió lesz, amiben a dolgok kiterjednek. Ennek megfelelően például a pizskavas hőmérséklet-változása az időben azt jelenti, hogy különböző hőmérsékletek vannak a pizskavas időtengelyének különböző pontjain.<sup>18</sup> Ez pedig nem igazi hőmérséklet-változás, hanem inkább ahhoz hasonlatos, mintha a pizskavas hossza mentén lenne hőmérséklet-variancia. Ahogyan a pizskavas egyik vége forró és a másik vége hideg, ugyanúgy foghatjuk fel azt, hogy egyik nap forró és a másik napon hideg. Ez a felfogás eltörli a változást azáltal, hogy „puszta tulajdonság-varianciára redukálja az egésznek a különböző részei között”, hangzik Geach bírálata. Az egész itt maga a dolog a teljes életidejével, a részei pedig temporális szeletek. Így a változás *tériesült*, B-sorozat szerinti értelmezése maga után vonja azt a tant, hogy a dolgok *temporális részekből* állnak. A temporális rész ontológia alapján viszont igazából semmi sem változik.

Azt látjuk tehát, hogy az igeidőtlen felfogás maga után vonja a temporális részek tanát. Ez a tan egyik ágát képezi annak a dilemmának, hogy hogyan adjunk számot az empirikus dolgok időn át való fennállásáról: úgy fogjuk-e fel e dolgok fennállását, hogy „teljesen jelen vannak” létezésük minden időpillanatában, vagy pedig úgy fogjuk-e fel, hogy a dolgok különböző temporális részekkel vagy szeletekkel rendelkeznek mindazon különböző időpontokban, amikor léteznek. Az előbbi nézet (amit *endurancia-elméletnek* is neveznek), meg kívánja őrizni a dolgok időn át való azonosságát, és ezáltal közelebb áll az

---

<sup>18</sup> Geach, P. T. (1972).

elsődleges szubsztanciák (=a tulajdonságok végső szubjektuma) arisztotelészi felfogásához, amely a tulajdonságokat és ezek változását is a maguk *egységében* létező dolgokhoz vagy szubsztanciákhoz rendeli. Ugyanaz a dolog, legalábbis az *ez-sége* vagy a lényegi tulajdonságai szerint ugyanaz a dolog, változtatja csak az időbeli pozícióját az idő múlásával. Ennek megfelelően az *endurancia-elméletet az időnek az igeidős felfogása támasztja alá. A temporális részek tanát viszont az igeidőtlen felfogás erősíti meg*, hiszen az utóbbi nyújtja a temporális szeletek vagy részek változatlan rendjét a B-sorozat szerint és a dolgok fennállása ilyen részek változatlan sorozataként fogható fel. Ezt nevezik *perdurancia-elméletnek*.<sup>19</sup> A perdurancia-elmélet értelmében mondhatjuk, hogy egy *O* tárgynak temporális része egy olyan *P* tárgy, ami *O* életidején belül keletkezik és elmúlik, és amely létezésének ideje alatt kitölti ugyanazt a teret, amelyet *O* elfoglal. *O* és *P* térbelileg megegyeznek, az idő-dimenzió mentén viszont különböznek, hiszen *P* életideje, ha valódi rész, rövidebb, mint *O*-é. Külön eset, ha a térbeli méretekben is különbözik a rész-objektum és maga az objektum: például valaki, valamikor elveszti egyik testrészét. Ebben az esetben csak részleges térbeli átfedés van a temporális rész-objektum és az objektum között.

Fölmerül a kérdés, hogy mi a viszony a részek sorozata és maga az objektum között. Különböző, de mégis egymáshoz rendelt dolgokat alkotnak, vagy pedig ugyanarról a dologról van szó két különböző módon. Az objektumot feltételeznünk kell, hiszen egyébként mi tenné a temporális szeleteket *ugyanazon* dolog szeleteivé; milyen alapon mondjuk, hogy *van* egy *O* tárgy, amelynek temporális szelete a *P*? Ha viszont létezik az objektum, hogyan jönnek létre a temporális szeletek? A helyzet az, hogy a temporális szeletek tanának nincs sok értelme a háromdimenziós ontológiában, csak a négydimenziós ontológiában. Ez utóbbiban viszont a dolgok mint négydimenziós létezők valójában eseményekként konstruálódnak. Ezt képviseli például Quine és Heller;<sup>20</sup> ezzel szemben pedig újabban Inwagen terjeszti elő a háromdi-

---

<sup>19</sup> Az időn át való létezés perdurancia-, illetve endurancia-elméletének és az idő igeidős, illetve igeidőtlen elméletének kapcsolatáról lásd Poidevin bevezetőjét. Poidevin (1998).

<sup>20</sup> Lásd Quine, W. O. (1960), 171.; Heller, M. (1984).



menzionalizmusnak egy változatát.<sup>21</sup> Vagyis azt látjuk, hogy ha az idő igeidőtlen felfogása által támogatott perdurancia-elméletet fogadjuk el a dolgok fennállására, akkor ennek az lesz a további következménye, hogy a dolgok mint háromdimenziós létezők felfogását is fel kell adnunk és át kell váltanunk esemény-ontológiára, hiszen a temporális részek tana csak ez utóbbi ontológiában értelmes. Komoly metafizikai következményei vannak tehát annak, hogy az idő A- vagy B-sorozat szerinti értelmezését fogadjuk el.

A temporális részek tana veszélyezteti a dolgok mint szubsztanciák, azaz az életidejük folyamán valamilyen egységet alkotó létezők iránti metafizikai igényt. Ugyanakkor a temporális részek tanában nem kell tudnunk számot adni arról, hogy pontosan milyen mértékű és milyen tulajdonságokra kiterjedő változásokat tolerál a szubsztancia egysége, hiszen a temporális szeletek eleve különböző objektumok. A megengedhető változás specifikálatlansága az endurancia-felfogás gyenge pontja.

Bár az igeidőtlen felfogás alátámasztja a temporális részek vitatható tanát, azonban mégsem mondhatjuk, hogy a felfogás ez utóbbi vitathatóságán áll vagy bukik. A B-sorozat védelmezői ugyanis rámutatnak arra, hogy az igazságfeltételeket csak a B-sorozat szerint lehet paradox következmények nélkül megadni. Amikor tehát a vitát mérlegeljük, akkor össze kellene tudnunk vetni mindkét álláspont következményeit. És ha el is fogadjuk, hogy mindkettőnek vannak vitatható következményei, még mindig előttünk a feladat, hogy hogyan súlyozzuk őket. Mennyivel jobb vagy rosszabb az egyik vitatható következmény, egyéb metafizikai vonatkozásokat is figyelembe véve, mint a másik? Például az igeidőtlen felfogás következménye, hogy nincs kitüntetett igeidő; a kijelentéseket igazzá tévő temporális tények függetlenek az igeidőktől. Ezt úgy is szokás megfogalmazni, hogy az igeidőtlen felfogás szerint *minden idő egyformán valóságos*, de ez a megfogalmazás, úgy gondolom, kissé félrevezető.<sup>22</sup> Ugyanis ennek szellemében szokás analogikusan gondolkodni a temporális és a modális esetről: valahogy úgy, hogy ahogy az igeidőtlen felfogás

---

<sup>21</sup> Inwagen, P. (1990).

<sup>22</sup> Lásd: Dyke, H. (1998): „...az igeidőtlen ontológia szerint minden idő egyformán valóságos”, i. m. 98.

szerint minden idő egyformán valóságos, ugyanúgy a lewisi modális realizmus szerint minden lehetséges világ egyformán valóságos.<sup>23</sup> Ennek az analógiának az értékelésébe most ne menjünk bele. Tekintsük inkább az igeidők egyforma értékelését úgy, hogy ha mondjuk, a mohácsi csata dátuma 1526, az eseménynek ez a helye a B-sorozatban nem függ attól, hogy melyik igeidős perspektívából tekintünk rá: azazhogy számunkra ez éppen jelen, múlt, vagy jövő. Ebből persze az következik, hogy a számunkra jövőidejű állítások igazzá tévői már léteznek a változatlan temporális tények formájában. Mellor ezt hangsúlyozza is, ti. hogy az igeidős kijelentések igazzá tévői (truth-makers) *nem* igeidős tények, minthogy ilyenek nem is léteznek, hanem *igeidőtlen tények*. Nos, az valóban el is fogadható, hogy az igazzá tévőknek nem kell ugyanolyan ontológiai státussal rendelkezni, mint a mi kognitív igényeinknek: abból, hogy kijelentéseink igeidősek, még nem kell következnie annak, hogy az igazzá tévő tények is igeidősek. Csakhogy a változatlan, igeidőtlen tények mint igazzá tévők elméletéből az következik, hogy ami számunkra jövőnek tűnik, az arra vonatkozó kijelentés is már meghatározott igazságértékkel rendelkezik, ezért nem befolyásolhatjuk. Ebből a szemszögből determinizmust, a cselekvési szabadság hiányát vonja maga után az igeidőtlen igazságfeltétel elmélete; másrészt azt involválja, hogy az igazságfeltétel szempontjából az igeidők egyenértékűek.

Az igeidős felfogás domináns változata a *prezentizmus*. Abból a meggyőződésből táplálkozik, hogy létezik egy valóságos, *nem-relációs* különbség a jelen, múlt és jövő között. Ez abból áll, hogy csak a jelen valóságos, mert csak a jelenben létező dolgokat / eseményeket tapasztalhatjuk, továbbá, jelenné válni annyit tesz, mint létezővé válni, megvalósulni. A jelennek tehát *tapasztalati* és *egzisztenciális* jelentősége is van. Ezért a jelen ontológiai értelemben objektív.<sup>24</sup>

Míg az igeidőtlen felfogás *tériesíti* az időt, mint arról már szóltam, addig az igeidős felfogást erősítik meg mindazok az érvek, amelyek a tér-idő analógia *ellen* szólnak, kimutatva az idő valamilyen szempontú

---

<sup>23</sup> Lewis, D. (1986).

<sup>24</sup> Lásd Dummett antirealista verifikacionizmusát az igeidőkről; ennek következménye, hogy – szemben a jelennel – a múlt két különböző értelemben sem valóságos. Dummett: „The Reality of the Past”, in: Dummett (1978). Lásd még: Prior, A. N. (1967).

kitüntetettségét. Például a nyelvi függésből is következik, hogy hajlamosabbak vagyunk időbeli, mint térbeli információt adni a beszélő és az esemény viszonyáról: ugyanis igéink informálnak az elbeszélő idő és az elbeszélés ideje közötti viszonyról, de nem informálnak a kiejtés helye és az említett dolgok helye közötti térbeli viszonyról, mint azt Dummett megjegyzi. Tipikusan fontosnak tartjuk elmondani, hogy a szóban forgó esemény mondjuk ötven éve történt az aktuális jelenhez képest, de azt ritkán tartjuk fontosnak elmondani, hogy az esemény tárgyi kellékei mondjuk száz km-re vannak tőlünk. Geach pedig arra mutat rá, hogy az időrend és a térbeli rend azért is különböznek, mert a nyelvi kifejezésekben a temporális alkotórészek használhatók komplex kifejezések alkotórészeiként, a térbeli konstituensek viszont nem. Ha például  $p$ ,  $q$ , és  $r$  elbeszélő kijelentések, akkor temporális konnektívumokkal képezhetünk egy további komplex elbeszélő kijelentést belőlük, aminek szintén van igazságértéke: pl. „miközben  $r$  ( $p$  és azután  $q$ )”. Mondjuk, „miközben zajlott a második világháború, előbb volt a sztálingrádi csata, majd utána a berlini ütközet”. Azonban ha  $x$ ,  $y$ ,  $w$  és  $z$  térbeli pozíciókat jelölnek, nem alkothatunk belőlük térbeli kapcsolatokkal olyan komplexet, amely maga is kifejez térbeli pozíciót: értelmetlen lenne például azt mondani, hogy „ $x$  van az ( $y$  van  $w$  fölött) és  $z$  között”.<sup>25</sup> A térbeliség és az időbeliség egyéb különbségeiről még szót ejtek.

Az igeidős felfogás tehát a jelent tünteti ki ontológiailag; a jövő semmilyen igeidős felfogásban még nem létezik; prezentista változata szerint pedig sem a múlt, sem a jövő nem valóságosak. Az igeidős felfogás általában támaszkodik a térbeliségre és az időbeliségre az

---

<sup>25</sup> Lásd Geach, P. T., i. m. Az igazat megvallva Geach összehasonlítása azért sántít, mert a temporálisok esetében 3 tagot ad meg, a térbeli konstituensekre pedig 4-et, ami nehezíti az utóbbiak számára az összetétel köznyelvi kifejezését. Továbbá, és ez a fontosabb, a temporális kijelentéseket nem térbeli kijelentéseknek, hanem térbeli pontoknak felelteti meg; holott pl. jogosan mondható az is, hogy „ott, ahol nagy a páratartalom, fölül vannak a liánok és alattuk élnek a cserjék”. A gondolatot Naszódi Mártonnal tisztáztam magánbeszélgetésben. Abban persze igaza van Geachnek, hogy létezik a temporálisok logikája, de nem dolgoztak ki külön logikát a térbeli konnektívumokra.

aszimmetriájára, az időnek a tapasztalás és a létezés alapján való kitüntetettségére.

Az igeidőtlen felfogáson belül különbség van a régi és az új felfogás között. A régi, russelli felfogás lényege, hogy lefordítja az igeidős mondatokat dátummal megadható igeidőtlen mondatokra. Ezt Russell nemcsak ontológiai, hanem szemantikai redukciónak is szánta, mivel úgy vélte, hogy az igeidős mondatok jelentése maradéktalanul megadható igeidőtlen formában. Pl. a „most vizsgálom” jelentése adott alkalommal azonos lehet a „2001. január 5-én vizsgálom”-mal. Az új, mellori *igeidőtlen indexikus elmélet* osztozik az ontológiai redukcióban, viszont megtartja az igeidőket mint a nyelv és a gondolkodás redukálhatatlan vonását. Ugyanis ha a tapasztalásunk szempontjából eliminálhatatlan az igeidős perspektíva, akkor nem mindegy, hogy a 2001. január 5-i vizsgázás éppen *most* zajlik vagy pedig már elmondhatom, Prior-val szólva, hogy „hál'Istennek túl vagyok rajta”. Ezért más lesz a hit-tartalma az indexikus kijelentésnek, mint a dátumosnak; másfajta cselekvésekre is ösztönöznek. Ha a vizsga *most* jelen, akkor erősen koncentrálok, ha *most* múlt, akkor akár hátradőlhetek a karosszékekben. Ezért az új igeidőtlen elmélet – az újabb indexikus-nyelvelméletek hatására – elismeri az igeidős hiteket és cselekvési motivációkat. Az igeidős mondatok igazságfeltételét pedig úgy redukálja igeidőtlen igazságfeltételekre, hogy az indexikus szempontot beépíti. Eszerint az „*e* esemény *most* zajlik” igeidős mondat igazságfeltétele igeidőtlen indexikus módon úgy adható meg, hogy a mondat bármely kiejtése igaz, ha a kiejtés egyidejű az *e* esemény példányával. (Hasonlóképp a másik két igeidőre, az elő- és utóidejűség időtlen relációit felhasználva.) Az új igeidőtlen elméletben az igazságfeltétel *nem* az eseménytípusra, hanem annak példányára (adott alkalommal való megjelenésére) és *nem* az örök mondattípusra, hanem annak adott alkalommal való kiejtésére vagy példányára vonatkozik a feltétel. Összhangban van ez az indexikusok logikájával; szokás az indexikusokat *példány-reflexív* (token reflexive) kifejezéseknek is nevezni, mivel az indexikus példányok tükrözik tartalmukat a kiejtés adott alkalmával. Pl. az „én” minden egyes kiejtése, példánya tükrözi a kiejtés tartalmát: az indexikus tartalmának megállapításához egy adott alkalommal semmi más nem kell, a karakter ismeretén túl, mint a kiejtése azon alkalommal.

Az igeidős felfogás ellen a legdöntőbb érv az, amit McTaggart kimutat, nevezetesen, hogy az A-sorozat ellentmondásos. Az igeidőtlen felfogás hívei ezt el is fogadják, mint láttuk, ezért az A-sorozatbeli mondatok igazságfeltételét igeidőtlenül adják meg. Lowe viszont oly módon védi az A-sorozat időfelfogását, hogy megpróbálja kimutatni: az A-beli regresszus el sem kezdődhet, mert az összetett igeidők használata egyenlő az ún. indexikus hiba elkövetésével.

### *Az indexikus hiba*

Az indexikus A-sorozat ellentmondásossága alapján azt hihetnénk „indexikus hibának”, hogy tartósként próbáljuk meg kezelni az indexikussal kifejezett tartalmat, holott az időbeli környezet változásával ez is változik, csakúgy, ahogyan egyéb indexikusok tartalma is változik a kontextussal. Ahogyan Dummett mondja (és idézi őt Lowe éppen az „indexikus hiba” környezetében), minden hely nevezhető „itt”-nek és „ott”-nak is, mindenki nevezhető „én”-nek és „te”-nek is, hiszen ezeknek a kifejezéseknek nincs rögzített tartalma és jelölete. Mindenki nevezhető „te”-nek vagy „ő”-nek mindenki más perspektívájából és mindenki nevezhető „én”-nek a saját maga perspektívájából. Ugyanígy nincs rögzített tartalma és jelölete a „jelen”-nek vagy a „múlt”-nak: mindig más eseményekre utalnak az időbeli perspektívától függően. Ez a vonás azonban nem alkotja az indexikus hibát, azaz az indexikusok logikájának félreértését; éppen ellenkezőleg, az indexikusok lényegi vonása fejeződik ki azáltal, hogy tartalmuk és jelöletük kontextusfüggően változik. Az indexikus utalás mulékonyra, efemerre teszi a tartalmat, szemben a névvel vagy leírással történő utalással.

Taggart eliminálhatatlannak tartja az időre való indexikus utalást. Ez manapság megfelel a temporális indexikusokkal kapcsolatos ama igénynek, miszerint ezek ún. „lényegi indexikusok”. Ez azt jelenti, hogy a használat bizonyos kontextusaiban nem lehet eliminálni a temporális indexikust valamilyen leíró időmeghatározás javára, mert bizonyos hiteket és cselekvési motivációkat az adott kontextusban nem magyarázhatunk meg leíróan. A foghúzás kellemetlenségeihez kapcsolódó feszültségünket jól megmagyarázza, hogy tudjuk, *most* kerülünk sorra, szemben azzal, hogy tudjuk, hogy délután 4-re szól a bejegyzésünk. A dátumos verzió csak akkor magyarázó erejű, ha

hozzátesszük, hogy *most van délután 4*; ezzel viszont újra bevezetjük az indexikust.<sup>26</sup>

Amikor azonban Lowe azt állítja, hogy „McTaggart az indexikuság logikájában egyszerűen baklövést követ el”,<sup>27</sup> akkor nem is arról van szó, hogy Taggart a temporális indexikusokat lényeginek tartja az előbbieket értelmében. Lowe szerint Taggart 3. premisszáját azért utasíthatjuk el, mert az igeidő-regresszus el sem kezdődhet. Mégpedig azért nem, mert az összetett vagy magasabb rendű igeidők használata nem legitim: „van-e egyáltalán értelme, szigorúan véve, a magasabb szintű igeidőknek? ... a válasz egyértelműen *nem*”.<sup>28</sup> Az ok az, hogy a magasabb szintű igeidők megsértik az indexikusok logikáját. Az *indexikus hiba* Taggart érvében tehát a *magasabb szintű igeidők használatában* van. A magasabb szintű, összetétellel előálló igeidők éppúgy nem használhatók, mint ahogyan az összetett térbeli indexikusok sem: „*nem* mondhatjuk jogosan azt egy *e* eseményről, ami *nem itt*, hanem *amott* történik, hogy az *amott itt* történik. Valójában mindössze csak annyit mondhatunk, hogy ha *e* ott történik és *nem itt*, akkor az »*e* itt történik mondat« *amott* való kiejtése igaz.”<sup>29</sup> Lowe kifogása úgy érthető, hogy szerinte nem jogos a kontextusok egymásba helyezése, azaz egyik kontextus beágyazása a másikba. Az indexikusoknál ugyanis csak egy kontextust *használhatunk*, az adott indexikus utalás tényleges kontextusát, amihez hozzáfűzhetjük az igazságfeltételeket a kontextuson *kívül*. Azonban nem tehetjük meg, hogy utalunk a miénktől különböző kontextusra indexikusan, majd *használjuk* az abban a kontextusban legitim indexikust. A miénktől különböző kontextusok indexikusait csak *említhetjük*. Az indexikusok jogtalan iterálása tehát a *használat* és az *említés* helyzeteinek fel nem ismerésén alapul.<sup>30</sup>

Ugyanez vonatkozik az összetett igeidők használatára. Azt, hogy „*e* meg fog történni”, nem konstruálhatjuk úgy, hogy „*e* most történik a jövőben”, bár ténylegesen azt „implikáljuk” Lowe szerint, hogy „*a*

---

<sup>26</sup> A lényegi indexikusokról lásd: Grim, P. (1985).

<sup>27</sup> Lowe, E. J. i. m. 66.

<sup>28</sup> Lowe, E. J. i. m. 64.

<sup>29</sup> Lowe, E. J. i. m. 66.

<sup>30</sup> Lowe, E. J. (1987b): „McTaggart regresszusa a használat/említés összekeverésén alapul az indexikus kifejezések bizonyos osztályát illetően.” 540.

jövőben igaz kijelentést tehetünk azáltal, ha azt mondjuk: »e most történik«.<sup>31</sup> Az összetett igeidők használata helyett tehát az igazságfeltételeket helyezzük a kontextuson kívülre. Mégpedig úgy, hogy a jelenidejű alapmondatot különválasztjuk és a további igeidőket *exportáljuk* az alapmondat igazságfeltételéül. Míg tehát az iterált verzióban „NNe” szerepel, azaz „e esemény most most van”, addig Lowe exportálja az „NT”-t, azaz a „most igaz”-t az „Ne” alapmondaton kívülre; így kapjuk az „Ne”Nt-t, ami annyit tesz, hogy „most igaz, hogy »e most történik«”. Hasonlóképp egy, a jövő-a-múltban összetett igeidős szerkezet, pl. „MJNe” helyett: „»Ne« JT”MT, ami köznyelviileg annyi, hogy a „múltban igaz volt, hogy a jövőben igaz lesz, hogy »e most van«”.

A temporális indexikusok iterálása azért sem helyes, mert „a saját temporális perspektívájától senki sem képes megszabadulni”. Természetesen *gondolhatunk* úgy eseményekre, mint amelyek jelenvalók bizonyos emberek számára, másoknak múltbeliek stb. „Azonban amikor én használom azt a kifejezést, hogy »jelen« vagy »most«, akkor éppúgy nem tudom arra használni, hogy egy másik temporális perspektívára utaljak vele, mint ahogyan nem vagyok képes az »én«-t arra használni, hogy egy másik személyre utaljak vele.”<sup>32</sup> A nyilvánvaló ok az, hogy „használatomat korlátozzák a körülményeim”: az indexikusok használata „kontextus-függő”.

Ez úgy értendő, hogy a kontextus-függőség következtében a külső kontextus perspektívájából csak *említeni* lehet, de *használni* nem a belső kontextus indexikusát; ezért nem mondhatjuk azt, hogy valami „amott” nézve „itt”-nek számít, csak azt, hogy amott mi teszi igazzá az „itt”-et használó indexikus mondatot.

Az *igeidőtlen dátumos elmélet* újabb változata viszont az események A-beli helyét dátummal adja meg, ami által elveszik az indexikus elem kontextus-függősége. Sorabji verziója szerint — amin Lowe demonstrálja az igeidőtlen felfogás hiányosságát — úgy adjuk meg az A-beli helyet, hogy pl. *e* esemény *jelen* 1986-ban, *jövő* 1985-ben és *múlt* 1987-ben. (A kopula itt igeidőtlen; a redukció pedig teljes, mert a dátumok az A-pozícióktól függetlenül adhatók meg.) Az indexikus

<sup>31</sup> Lowe, E. J. i. m. 66.

<sup>32</sup> Lowe, E. J. i. m. 67.

hiba azért fordul elő ebben a konstrukcióban, mert a dátum által kijelölt kontextus nem valamilyen használat kontextusa: *bármely* lehetséges használat perspektívájából igaz, hogy *e* 1986-ban számít *jelennek* stb. Éppen ezért nem jogosult az indexikus használata.

Az *igeidőtlen indexikus* vagy *példány-reflexív elméletet*, amit Poidevin, Mellor és Dummett képvisel, már tárgyaltuk; itt az esemény-példány és a mondat-példány igeidőtlen relációi adják az igazságfeltételt.

Létezik viszont az *igeidős indexikus elmélet* is. Lowe változatában az igazságfeltétel a következőképp adható meg: az „*e* most történik” igeidős mondat bármely példánya igaz *volt* vagy *van* vagy *lesz*, akkor és csak akkor, ha a példány *van* vagy *volt* vagy *lesz* egyidejű *e*-vel.<sup>33</sup> A taggarti ellentmondás ily módon nem merül fel, ugyanakkor a diszjunkció tagjait igeidősen adjuk meg. A kérdés csak az, hogy milyen előnyökkel jár az igeidős indexikus változat az igeidőtlen indexikus változathoz képest, hiszen az ekvivalencia éppúgy teljesül, ha a kopulát igeidőtlenül vesszük mindkét oldalon. Az igeidők amúgy sem játszanak szerepet az igazságfeltételben, mert nem tudjuk, hogy a diszjunkciót aktuálisan melyik tagja teszi igazzá. Ezért fölöslegesnek tűnik az igazságfeltétel diszjunktív formájában való megadása.

Az indexikus elemzés tehát felhasználásra kerül igeidőtlen és igeidős elméletben is; ennek alapján úgy tűnik, hogy az indexikus elméletnek nincs ontológiai következménye. H. Dyke is úgy véli, hogy az idő természetére vonatkozóan nem ad döntést az indexikus elemzés.<sup>34</sup> De mint láttuk, Lowe igeidős változatában az igeidők – pusztán az igazságfeltételek szempontjából – nem játszanak szerepet. Ezért hajlok arra a felfogásra, Mellor-ral egyetértve, hogy az indexikus

---

<sup>33</sup> Lásd Lowe, E. J. (1987b), 540., valamint Poidevin, R. (1998), 39.

<sup>34</sup> Dyke, i. m. „A példány-reflexív elemzés igényli az idők létezését, azonban hallgat azon idők előfeltételezett természetéről”, 110. Ugyanakkor másutt azt állítja, hogy a „példány-reflexív elemzés .... „természetes módon implikál igeidőtlen ontológiát, amely szerint minden idő egyformán valóságos”, 98. Az egymásnak ellentmondó állítások háttere, hogy igeidős és igeidőtlen felfogások egyaránt felhasználják az indexikus elemzést. Mivel az indexikus elemzés az igazságfeltételek megadására irányul, és ebből a szempontból az igeidőknek nincs szerepe, ezért úgy vélem, hogy ennek az elemzésnek az igeidőtlen felfogással kell társulnia.



elemzés igeidőtlen igazságfeltételekkel jár együtt. Mindössze azt kell kikötni, hogy bármely eseményhez hozzárendelhető legyen a róla szóló mondat kiejtése. És ha nem léteznek az eseményre utalás idejében nyelvhasználó lények, akkor megadhatjuk a feltételt tényellentétes módon: ha lennének nyelvhasználó lények, akkor az adott kiejtést produkálnák.

Az indexikus hiba elhárítását célzó, az összetett igeidőket kiküszöbölő lowei megoldást Poidevin és Mellor nem tartják igazi megoldásnak. (Magának az indexikus hibának az azonosítását nem vonják kétségbe.) Szerintük arról van szó, hogy az ugyanazon nyelvi szinten, ti. a tárgynyelven lévő összetett igeidőket Lowe fölcseréli az egyszerű igeidők metanyelvi hierarchiájával. Ez éppúgy regresszust generál, csak hogy az „inkompatibilis tulajdonságok most nem igeidők, hanem az igaz/hamis igazságértékek”.<sup>35</sup> Ezzel pedig megkapjuk a taggarti 3. premissza megfelelőjét: ha meg akarjuk mondani, hogy a változó igazságértékű „Ne” mikor igaz/hamis, akkor a következő szinten adhatunk rá választ; azonban a metanyelvi mondatok is változó igazságértékűek, az igazságfeltételeiket a következő szint adja meg stb.

Az indexikus hiba kifejtésében Lowe támaszkodik a térbeli és a személyi indexikusokkal való analógiára: „egyszerűen mint indexikusok, a temporális és a térbeli indexikusok nagyjából ugyanúgy viselkednek”.<sup>36</sup> Ennek alapján azt is állítja, hogy „fönnáll a veszélye a McTaggart érvnek a tér vagy a személyiség irreálisára való kiterjesztésére”.<sup>37</sup> Amikor azonban a taggarti érv értékelésére kerül sor, elismeri, hogy a „tér és a személyiség esetében semmi nem felel meg McTaggart 1. és 2. állításának”.<sup>38</sup> Nos, ha ez igaz, akkor korlátai vannak annak, hogy a hely és a személyiség irreálisának bizonyítására használják fel a taggarti érvet. (Megjegyzem, hogy „tér” helyett én inkább „hely”-et mondok, mert ténylegesen a dolgok helyéről van szó, relationista értelemben a térbeli indexikusoknál.)

Utoljára a temporális és az egyéb indexikusok közötti analógiát és analógia-hiányt veszem szemügyre azért, hogy eredeti céloommal

---

<sup>35</sup> Poidevin, R. L.; Mellor, D. H. (1987), 537.

<sup>36</sup> Lowe, E. J. (1987a), 69.

<sup>37</sup> Lowe, E. J. (1987a), 65.

<sup>38</sup> Lowe, E. J. (1987a), 70.

összhangban megmutathassam, hogy az indexikus elemzés nem módosít az időbeliség hagyományos metafizikai kitüntettségén.

### *Temporális indexikusok és egyéb indexikusok*

Ha a taggarti érv csak a temporális indexikusokra vonatkozik, holott ugyanúgy megfogalmazható lenne egyéb, például a helyre és a személyre való indexikusokra is, akkor Taggart indokolatlanul korlátozta akár csak hallgatólagosan is az érve alkalmazási körét. Ha viszont az a helyzet, hogy a temporális indexikusok különböznek egyéb indexikusoktól, akkor azt kell megnézni, hogy van-e ennek a különbségnek az érv szempontjából releváns metafizikai következménye. Tudjuk, hogy Taggart 1. premisszájának nem felel meg semmi a hely és személy esetében: nem mondhatjuk ugyanis, hogy a hely és a személy fogalma „lényegileg változást von maga után”. Lowe is megjegyzi, hogy az „ugyanazon helyen maradni értelmesebben mondható, míg az ugyanazon időben maradni nem”. Mondhatjuk, hogy tartósan „itt” maradunk, vagy akár „ide” visszatérünk még, de azt nem mondhatjuk, hogy tartósan a „most”-ban maradunk vagy hogy visszatérünk egy korábbi „most”-ra. Hasonlóképp, a személy fogalma sem késztet arra, hogy lényegileg változást asszociáljunk hozzá. A metafizikai törekvések többnyire arra irányulnak, hogy az azonosságát megőrző önmagának (Selbst, Self) írassuk jóvá a változó tapasztalatosakat. Az „én gondolom” egysége, amely Kanttal szólva „minden gondolatomat kell, hogy kísérhesse”, egyaránt feltétele az empirikus személyazonosságnak és a tapasztalati adatok tárgyak fogalmában való egységének.

A hely és a személy fogalmához tehát nem tartozik hozzá lényegileg a változás; egyszerűen azért, mert ezekre a dolgokra nem úgy tekintünk – szemben az idővel –, mint a változás dimenziójára. Ennélfogva a hely és a személy esetében azt sem kell mérlegelnünk, hogy milyen sorozat fejezi ki kizárólagos módon a változás dimenzióját; ezáltal elesik a 2. premissza is.

A hely és a személy esetében valami helyettesítőt kell találni az 1. és 2. premisszához, amennyiben tartalmat kívánunk adni Lowe igényének, hogy a taggarti érv analógiásan kiterjeszthető a hely és a személy realitása ellen is. Olyan állításokra van szükség, amelyek a

változáshoz, illetve az *indexikus* jelleghez kapcsolódnak. Nos, azt állíthatjuk, hogy a hely és a személy indexikusai is *lényegi indexikusok* abban az értelemben, amit az előbbieken már tisztáztunk. A személyre utalhatunk névvel, leírással, de az egyes szám első személyű névmás használata nem váltható ki semmilyen más formával, mert ez fejezi ki az önmagunkhoz való privilegizált hozzáférést. A személyes névmással, azaz indexikussal való utalás tévedhetetlen, inkorrigibilis használata az, ami nem függ semmilyen leíró önismerettől. Az indexikus utalás episztemológiai-metafizikai előnye tehát, hogy nem kell semmilyen tudás feltételezésével megterhelni a személy önazonosságának tudatát. Amennyiben pedig a helyek a személyek helyei, annyiban belőlük származtathatók és így megismételhető rájuk is a leíró tudástól való ugyanazon függetlenség.

Mi a helyzet a változással; pontosabban, a kontextus- vagy perspektíva-váltással? Nos, amikor ugyanazon helyeket, illetve személyeket különböző kontextusokból vagy perspektívákból azonosítjuk, *nem állíthatjuk, hogy a váltást csak indexikusan fejezhetjük ki.* Ha valaki például egy konferencia előadója és az egyik szekció elnöke is, ezt kifejezhetjük róla leíróan, és az sem okoz gondot, ha szerepeit váltogatja, az egyik kontextusból visszatérve a másikba. A személy azonosítása a perspektívák sorozatában nem feltételezi az indexikus azonosítást; nem mondjuk azt, hogy aki a hallgatóság perspektívájából az „ő”, az a szekció elnöki perspektívából „én” és nem ágyazzuk be az egyik perspektívát a másikba köznyelviileg sem. Lakóhelyünk megváltoztatása sem igényli, hogy indexikusan fejezzük ki a változást; és visszatérhetünk egy helyre leíró újra-azonosítás kíséretében anélkül, hogy olyasmit kellene mondanunk, hogy ami átmenetileg „amott” volt, az újra „itt”-té vált. Csak az idővel kapcsolatban tartja magát makacsul az az igény, hogy a perspektíva-váltást csak indexikusan fejezhetjük ki; mert csak az A-sorozattal fejezhetjük ki azt az intuíciónkat, hogy az idő *elkerülhetetlenül* múlik és nem térhetünk vissza ugyanarra az időpontra. Ugyanahhoz a személyhez illetve ugyanarra a helyre azonban visszatérhetünk; éppen ezért fejezhetjük ki a váltásokat leíróan.

Ha mindez igaz, akkor nem kell tartanunk attól, Lowe aggodalmával ellentétben, hogy fönnáll a veszélye a McTaggart érv kiterjesztésének a hely és a személy irrealitására. Az érv ugyanis el sem kezdődhet, mert a hely és a személy esetében nem állíthatjuk, hogy az utalási

perspektíva változása csak indexikusan fejezhető ki. Ha van Lowe „indexikus hiba” érvének *indexikus hibája*, akkor ez éppen az, hogy abból, hogy az indexikusok használata kontextus-váltással jár, jogtalanul átmegy arra, hogy a kontextus-váltás általában indexikusok használatával fejezhető ki. Az utóbbi, mint láttuk, egyáltalán nem áll fenn.

Összefoglalóan azt mondhatnánk, hogy Lowe egyszerre apellál a temporális indexikusok és az egyéb indexikusok közötti analógiára és az analógia hiányára is, úgyhogy a két igény hatástalanítja egymást. Az indexikus hiba megvilágításához fölhasználja az analógiát, míg az igeidős felfogást a taggati 1. és 2. premissza elfogadásával védi, ami az analógia hiányát feltételezi. Ebből világos, hogy az *indexikus hibát nem lehet megismételni a taggati érv keretében a helyre és a személyre*. Legyen ez a konklúziónk Lowe érvelésével kapcsolatban.

Ami pedig az átfogóbb metafizikai vonatkozásokat illeti, láttuk, hogy az idővel kapcsolatban fennáll az igény, hogy a perspektíva-váltást csak indexikusan fejezhetjük ki, míg ilyen igény nem tartható a hely és a személy esetében. Vagyis az *indexikus elemzés hatóköre is jelzi az idő metafizikai sajátosságát*. Ha ehhez hozzávesszük mindazt, amit az elején mondtunk az idő metafizikai-ismeretelméleti kitüntetettségeről, akkor csak annyit kell látnunk, hogy ezt az indexikus elemzés érintetlenül hagyja. A temporális indexikusok használatából nem következik az időt kitüntető hagyományos metafizikai felfogás revideálása.

## Irodalom

- Aristotle (1970): *Physics*, Ch. IV. (Oxford: Oxford University Press), ed. Charlton, W. A.
- Arisztotelész (1979): *Herméneutika*, in: *Organon* (Budapest: Akadémiai Kiadó), ford. Rónafalvi Ödön, Szabó Miklós, 677–717.
- Broad, C. D. (1938): *Examination of McTaggart's Philosophy*, vol. II. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Crane, T. (1997): „Idő változás nélkül”, in: *Filozófiai Kalauz. Metafizika*. (Budapest: Akadémiai Kiadó), szerk. Grayling, A. C., 222–224.
- Dummett, M. (1978): „A Defense of McTaggart's Proof of the Unreality of Time”, in: *Truth and Other Enigmas* (London: Duckworth) 351–357.
- Dyke, H. (1998): „Real Times and Possible Worlds”, in: *Questions of Time and Tense* (Oxford: Clarendon), ed. Le Poidevin, 93–119.
- Geach, P. T. (1972): „Some Problems about Time”, in: *Logic Matters* (Oxford: Basil Blackwell).
- Grim, P. (1985): „Against Omniscience: The Case from Essential Indexicals”, *Nous*, v. 19. 151–180.
- Heller, M. (1984): „Temporal Parts of Four-Dimensional Objects”, *Philosophical Studies*, v. 46. 323–334.; újranyomva in: *Metaphysics. Contemporary Readings* (Belmont: Wadsworth) 1999., ed. Hales, S. D., 468–475.
- Hume, D. (1976): *Értekezés az emberi természetről*, (Budapest: Gondolat).
- Inwagen, P. (1990): „Four Dimensional Objects”, *Nous* v. 24. 245–255.; újranyomva in: *Metaphysics. Contemporary Readings* (Belmont: Wadsworth) 1999., ed. Hales, S. D., 476–481.
- Kant, I. (1981): „A tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról”, in: *A tiszta ész kritikája* (Budapest: Akadémiai Kiadó), ford. Alexander Bernát, Bánóczy József, 2. könyv, 1.
- Kaplan, D. (1977): „Demonstratives”, in: *Themes from Kaplan* (Oxford: Oxford University Press), eds. Almog, J. – Perry, J. – Wettstein, H., 463–481.
- Le Poidevin, R. – Mellor, D. H. (1987): „Time, Change and the »Indexical Fallacy«”, *Mind* v. 96. 534–538.

- Le Poidevin, R. (1991): *Change, Cause and Contradiction. A Defense of the Tenseless Theory of Time* (London: McMillan).
- Le Poidevin, R. – MacBeath, M., eds. (1993) *The Philosophy of Time* (Oxford: Oxford University Press).
- Le Poidevin, R. (1998): „The Past, Present and Future of the Debate about Tense”, in: *Questions of Time and Tense* (Oxford: Clarendon), ed. Le Poidevin, R., 13–41.
- Le Poidevin, R. ed. (1998): *Questions of Time and Tense* (Oxford: Clarendon).
- Lewis, D. (1986): *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Basil Blackwell).
- Lowe, E. J. (1987a): „The Indexical Fallacy in McTaggart's Proof of the Unreality of Time”, *Mind* v.96. 62–70.
- Lowe, E. J. (1987b): „Reply to Poidevin and Mellor”, *Mind* v. 96. 539–542.
- McTaggart (1908): „The Unreality of Time”, *Mind*, v. 18.; újranyomva in: *The Philosophy of Time* (Oxford: Oxford University Press), eds. Le Poidevin, R. – MacBeath, M., 23–34.
- Mellor, D. H. (1981): *Real Time* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nerlich, G. (1998): „Time as Spacetime”, in: *Questions of Time and Tense* (Oxford: Clarendon), ed. Le Poidevin, R., 119–135.
- Perry, J. (1997): „Indexicals and Demonstratives”, in: *Companion to the Philosophy of Language* (Oxford: Basil Blackwell), eds. Hale, R. – Wright, C., 586–612.
- Prior, A. N. (1967): *Past, Present and Future* (Oxford: Clarendon).
- Prior, A. N. (1968): „Changes in Events and Changes in Things”, in: *Papers on Time and Tense* (Oxford: Clarendon), 1–14.; újranyomva in: *The Philosophy of Time* (Oxford: Oxford University Press), 1993., eds. Le Poidevin, R. – MacBeath, M., 35–46.
- Quine, W. O. (1960): *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT).
- Russell, B. (1915): „On the Experience of Time”, *Monist* v. 25. 212–233.
- Shoemaker, S. (1993): „Time without Change”, in: *The Philosophy of Time* (Oxford: Oxford University Press), eds. Le Poidevin, R. – MacBeath, M., 63–79.
- Smith, Q. (1993): *Language and Time* (Oxford: Oxford University Press).

## SUMMARY

### *Time, Tense and the „Indexical Fallacy“ in McTaggart's Argument*

The tensor-detensor debate has got impetus from the new indexical, token reflexive analysis of tensed language which renders the truth conditions of tensed sentences in tenseless terms. According to detensors like Mellor and Poidevin what Taggart's sceptical argument shows is that the A-series account of time is a misconstrual leading to regress. Tensor E. J. Lowe, however, argues that the A-regress cannot even have a start since it rests on the indexical fallacy of using compound tenses. His claim, roughly, is that temporal indexicals just like any other indexicals cannot be iterated without violating the contextual constraints on the use, as opposed to the mention, of indexicals. Further, Lowe claims that extending Taggart's fallacious argument to space and personality

one could equally argue for the irreality of space and person.

I will show that Lowe's argument is incoherent. When introducing the indexical fallacy he makes appeal to the analogy between temporal and other indexicals. But when he defends the tensed view he makes appeal to Taggart's first two premises which invite a disanalogy between temporal and other indexicals. So, the indexical fallacy cannot be repeated, *pace* Lowe, for space and person within the context of McTaggart's argument. Consequently, the threat of their irreality does not arise along taggartian lines. The other conclusion with broader implications is that even the indexical analysis shows the specific metaphysical character of time in consonance with the metaphysical tradition.

2270

## of the Terrific Trio

Sept 8 - 1964

xford Oxford University Press, 1998. 200 pp. ISBN 0 19 512540 1.

Topic: in Questions of Time and Time (On Time)

Project Director: [illegible]

us from the new industrial

I will show that [unclear] reflective analysis of [unclear]

age which renders the truth

... in 1954, the ...

SECRET

sets like Mellor and Poidevin when

SECRET

is that the A-series account of time is in conflict with the B-series account of time.

10-10-68

100-443887-100

**SECRET**

10-10-68

10-10-68

\_\_\_\_\_



## A REICHENBACHI KÖZÖS OK EREDETE

SZABÓ GÁBOR

A reichenbachi közös ok eredetéről nem sokat tudunk. B. C. van Fraassen egy helyütt említést tesz arról, hogy a közös ok fogalma már a 20-as, 30-as években foglalkoztatta Reichenbachot tudománymetodológiai szempontból (Van Fraassen, 1989). A definíció ma használatos formájában azonban csak 1956-ban bukkan fel a szerző *The Direction of Time* című híres posztumusz könyvében (Reichenbach, 1956).<sup>1</sup> Dokumentálható filozófiatörténeti előzményekről a szakirodalom nem tud; két filozófus hatása azonban kitapintható: az egyikük John Stuart Mill, a másikuk Bertrand Russell. Az alábbiakban kimutatjuk e két gondolkodó hatását a reichenbachi közös ok-fogalomra, és Reichenbach definícióját elhelyezzük a valószínűségi kauzális elméletek tágabb környezetében.

### A közös ok definíciója

A *The Direction of Time*, ahogy a cím is jelzi, az időirány klasszikus problémáját kívánja megoldani: hogyan lehetséges az irreverzibilitás, ha a statisztikus mechanika, amelyre Boltzmann óta a termodinamikát visszavezetjük, reverzibilis. Reichenbach rövid filozófiatörténeti bevezetőt ad az időfogalom fejlődéséről, elemzi az idő köznapi kvalitatív tulajdonságait, megmutatja, hogy a klasszikus fizika hogyan építi magába, és hogyan finomítja ezeket a tulajdonságokat. A könyv

---

<sup>1</sup> Érdekes tény, hogy a kvantummechanikában később oly dicső pályát befutott reichenbachi közös ok nem a szerző kvantummechanikáról írt 1944-es könyvében jelenik meg (Reichenbach, 1944).

második, fizikatörténeti részében a szerző rekonstruálja a Boltzmann-féle programot; bemutatja, majd éles kritika alá veszi azokat a bizonyításokat, amelyek a reverzibilitásból kívánják levezetni az idő aszimmetriáját. A gondolat íve ezen a ponton azonban fordulatot vesz: Reichenbach saját bizonyítással lép elő, amely bonyolult matematikai struktúrák segítségével próbálja elkerülni a „reversibility objection”-t. Ezek a struktúrák végül csak akkor vezetnek irreverzibilis időfejlődéshez, ha a kezdőfeltételeket kis entrópiájú rendszerek adják. A kis entrópiájú, termodinamikailag rendezett állapotok pedig mindig valamilyen előzetes kölcsönhatást, azaz közös okot feltételeznek. Így jelenik meg a könyv 19. fejezetében a közös ok definíciója.

Reichenbach a következőképpen definiálja a közös okot: Legyen A és B két olyan esemény, amely együtt gyakrabban következik be, mint az a véletlen egybeesés alapján várható lenne, azaz

$$p(AB) > p(A)p(B)$$

ahol a  $p(X)$  az egyes események valószínűségét jelöli. Ilyenkor azt mondjuk, hogy az A és B esemény között (pozitív) *korreláció* van. Tegyük fel továbbá, hogy létezik egy harmadik, C esemény az alábbi tulajdonságokkal:

$$\begin{aligned} p(AB|C) &= p(A|C)p(B|C) \\ p(AB|\sim C) &= p(A|\sim C)p(B|\sim C) \\ p(A|C) &> p(A|\sim C) \\ p(B|C) &> p(B|\sim C) \end{aligned}$$

Ekkor a C eseményt A és B esemény közötti korreláció *közös okának* nevezzük.<sup>2</sup> A  $p(A|C)$  és  $p(B|\sim C)$  formulák a C-re és *nem*-C-re vett kondicionális valószínűséget jelölik. Az első két egyenlet jelentése a következő: az A és B esemény közötti korreláció eltűnik, ha az A, B

---

<sup>2</sup> A történeti pontosság kedvéért megemlítjük, hogy Reichenbach nem tesz egyenlőségjelet a négy kritérium és a közös ok fogalma közé. Óvatosan csak annyit állít, hogy a közös ok olyan esemény, amely *kielégíti* a kritériumokat. Mi itt a követelményrendszert a közös ok definíciójának vesszük – részint történeti okokból, részint jobb híján –, mivel egyéb kritériumok megadása reménytelenül nehéz feladat.

és AB események valószínűségeit a C-re ill. a *nem*-C-re kondicionáljuk. Ha tudjuk tehát, hogy C ill.  $\sim C$  bekövetkezik, akkor A és B két független eseményként viselkedik. Ezt a két egyenletet más néven *leárnnyékolási tulajdonságnak* (screening-off) is nevezik, mivel nem-zéró valószínűségekre következnek belőlük a következő összefüggések:

$$\begin{aligned} p(A | CB) &= p(A | C) & p(B | CA) &= p(B | C) \\ p(A | \sim CB) &= p(A | \sim C) & p(B | \sim CA) &= p(B | \sim C) \end{aligned}$$

Ezek a formulák úgy értelmezhetők, hogy ismerve C-t B ismerete már nem jelent új információt A bekövetkezési valószínűségére nézve; és fordítva, A ismerete B valószínűségére nézve. (Ugyanez fennáll  $\sim C$ -re is.) A C esemény ebben a logikai értelemben tehát leárnnyékolja az A és B eseményt egymástól.

A két egyenletben C és  $\sim C$  szerepe szimmetrikus. Melyik tehát a közös ok? A C és  $\sim C$  esemény közötti aszimmetriát a két egyenlőtlenség állítja fel.  $p(A | C) > p(A | \sim C)$ ,  $p(B | C) > p(B | \sim C)$ , azaz A is és B is gyakrabban következik be, ha C bekövetkezik, mintha elmarad. Ebben az értelemben tehát a korreláció oka C, és nem  $\sim C$ .

Ennyit mondanak röviden a formulák. Reichenbach (1956) a következő példával szolgál a definíció megvilágítására:

„Tegyük fel, hogy egy szobában két lámpa hirtelen kialszik. Azt, hogy a két izzó egy időben pusztán véletlenül égett volna ki, valószínűtlennek tartjuk, és magyarázat után nézünk; kiégett biztosítékot vagy áramkimaradást keresünk. A valószínűtlen ko incidencia így egy közös ok hatásaként nyer magyarázatot...

Vagy tegyük fel, egyazon színházban játszó színészek hirtelen lebetegszenek ételmérgezési tüneteket mutatva. Ilyenkor feltételezzük, hogy a romlott étel ugyanabból a forrásból származik – például a közös konyháról –, és így a ko incidenciát egy közös okra vezetjük vissza.”

Az első példában szereplő két lámpa kialvása az A és B esemény, amelynek együttes bekövetkezése, az izzók élettartamához mérten meglepő, és így magyarázatra szorul. A C közös ok, mondjuk az áramkimaradás, azáltal válik magyarázattá, hogy kielégíti a reichenbachi négy követelményt: Mivel az égők kiégésének az oka az áramkimaradás, ezért áramkimaradás híján a két égő egymástól függetlenül ég ki vagy világít tovább – így a második reichenbachi követelmény teljesül. Az első egyenlet jelentését a leárnnyékolási

tulajdonság révén érthetjük meg: Az áramkimaradás bekövetkezése rögzíti az egyes izzók kiegészi valószínűségét, hiszen az izzók az áramkimaradás idejétől függően ill. teherbírásuknak megfelelően kiégnek vagy tovább működnek.<sup>3</sup> Az A és B izzó kiegészi valószínűsége tehát csak az áramkimaradástól függ, a másik izzó kiegészétől nem. Az izzók egymástól való függése tehát mintegy „elnyelődik” az áramkimaradástól való függésükben – vagyis teljesül a leárnýékolási tulajdonság. A két egyenlőtlenség teljesülése megint csak jól látható: az áramingadozás mindkét izzót külön-külön erősen igénybe veszi; kiégésük tehát nagyobb valószínűséggel következik be, mint folyamatos áramellátás esetén.

Az ételmérgezéses példa ugyanígy értelmezhető: Ha a színészek esznek a romlott ételből, nagy valószínűséggel megbetegszenek; ha nem esznek, akkor az együttes mérgezés pusztán a véletlen műve lehet. A mérgezett étel másrészt nagyobb valószínűséggel idézi elő bármely színésznél a betegséget, mint az étel hiánya.

Reichenbach az A, C, B eseményekből álló hármast *konjunktív villának* nevezi, és segítségével egy általános elvet fogalmaz meg: a konjunktív villák a jövő felé nyitottak, nem pedig a múlt felé; vagyis a világban tapasztalható direkt kapcsolatban nem álló korrelációk közös okkal rendelkeznek, nem pedig (pontosabban nem csupán) *közös hatással*. Ezt az elvet nevezzük *reichenbach-i közös ok elvnek*. Reichenbach erre az elvre alapozza a kauzalitás aszimmetriáját. A közös ok kauzális aszimmetriája vezet aztán az irreverzibilitáshoz, az időfejlődés aszimmetriájához. Reichenbach azzal a törekvésével, hogy az időirányt az ok fogalmára visszavezesse, ahhoz a hagyományhoz csatlakozik, amely a temporalitást és a kauzalitást nem tartja egyenrangú fogalmaknak, és a filozófiai elemzésben az egyiket a másikra kívánja redukálni – ő az előbbit az utóbbira. Az a kérdés, hogy ez a redukcionista program akár általában, akár a reichenbach-i speciális módon keresztülvihető-e, kiterjedt filozófiai diszkusszió tárgya. A reichenbach-i vállalkozás éles vitákat váltott ki a szakirodalomban (Böhme, 1966), és Reichenbach maga is módosította álláspontját,

---

<sup>3</sup> Reichenbach példáját mi itt indeterminista módon értjük: a hálózati zavar mellett az izzók kiégése *nem biztos*. Az áramkimaradást tehát kvázi „áramingadozás” értelemben használjuk.

nemcsak a részletekben, hanem a program kivihetőségét illetően is. Ezt a szálát azonban nem követjük tovább; számunkra mindebből annyi a fontos, hogy a közös ok fogalma a Boltzmann-féle program rekonstrukciójában jóllehet tökéletes helyet talál, a könyv mégsem ad magyarázatot a közös ok eredetére és motivációjára. Honnan is ered a reichenbachi közös ok? Sejtésünk szerint (Hofer–Szabó, 2000) a háttérben két angolszász filozófus áll: John Stuart Mill és Bertrand Russell.

## John Stuart Mill

John Stuart Mill nagyszabású művében, az *A System of Logic*-ban öt módszert említ, amelyek segítségével kauzális kapcsolatokat fedezhetünk fel, és demonstrálhatunk (Mill, 1974). Módszereit eliminatív módszereknek nevezi erőltetett párhuzamot vonva köztük és az egyenletrendszereknél ismert algebrai elimináció között. Ha ez a párhuzam nem is áll fenn, a módszerekre mindenesetre gondolhatunk úgy, mint olyan eszközökre, amelyek az ok szerepére pályázó rivális jelöltek kizárására alkalmasak.

Mill öt eliminatív módszere a következő: a megegyezés módszere, a különbözőség módszere, a megegyezés és különbözőség együttes módszere, a maradékok módszere és a párhuzamos változások módszere.<sup>4</sup> A megegyezés módszeréről Mill a következőket írja: „Ha egy vizsgált jelenség két vagy több előfordulási esete csak egyetlen jegyben közös, akkor ez a jegy, amelyikben minden eset megegyezik, az adott jelenség oka (vagy hatása).” John Mackie (1974) a különböző kauzalitás-értelmezéseket áttekintő *The Cement of the Universe* című kiváló könyvében a megegyezés módszerére a következő példát hozza: „Ha egy csoport minden tagja, akik ugyanabban a betegségben szenvednek, számottevő ideig nélkülözték táplálkozásukból a friss gyümölcsöt és zöldséget, de amúgy egészen különböző étrendet tartottak, különböző szokások szerint éltek, különböző öröklött

---

<sup>4</sup> A módszerek és az alább ismertetendő kánonok fordításánál nem ragaszkodtam a múlt századi, kissé nehézkes Szász Béla fordításához. Vö. *A deduktív és induktív logika rendszere*, Budapest 1874.

háttérrel rendelkeznek stb., akkor a friss gyümölcs és zöldség hiánya az oka ennek a betegségnek.” Már első olvasásra is kitűnik, hogy a példa szinte szó szerint megegyezik Reichenbachnak saját definíciójára felhozott színészes példájával: ahogy ott a szintársulatanban felszaporodó ételmérgezések közös oka a menzán elfogyasztott étel, úgy itt az embercsoport megbetegedésének az oka a friss gyümölcs és zöldség hiánya. A példák és a mögöttük húzódó koncepciók elemzését azonban halasszuk későbbre. A megegyezés módszerének definíciójában (és a többi módszerében is) megjelenő kétértelműséggel, ti. hogy a különböző esetekben talált közös jegy az okkal vagy a hatással azonosítandó-e, azaz a kauzalitás irányítottságának kérdésével nem foglalkozunk. Feltételezzük, hogy az ismertetett módszerek egy adott jelenség okának, nem pedig hatásának azonosítására szolgálnak – a reichenbach-i közös ok elvnek megfelelően.

Mill második módszere a különbözőség módszere. A módszer kánonja így hangzik: „Ha egy eset, amikor a vizsgált jelenség bekövetkezik, és egy másik eset, amikor nem következik be, minden körülményben megegyezik, kivéve egyet, amely csak az első esetben következik be, akkor ez a körülmény, amelyben a két eset egyedül különbözik, a vizsgált jelenség hatása vagy oka vagy okának nélkülözhetetlen része.” Mackie a következő példával szolgál: „Ha két teljesen hasonló vasdarabot kemencében felizzítunk, majd kalapáccsal megformálunk, ugyanolyan módon kivéve, hogy az elsőt vízbe mártjuk, amíg forró, míg a másodikat nem, és az elsőt keményebbnek találjuk a másodiknál, akkor a forró vasdarab vízbe mártása az oka ennek az extra keménységnek – vagy legalábbis elengedhetetlen része, mivel a kalapács, a kemence stb. is szükséges lehet.” A továbbiakban a különbözőség módszerével felfedezett eseményt – eltekintve az extenzió problémájától<sup>5</sup> – az oknak tekintjük.

---

<sup>5</sup> A kánon és a példa utolsó megjegyzései az ok extenziójának problémájára utalnak. Mennyire lehet a kánon segítségével beazonosított eseményről leválasztani a környező eseményeket? Mely események tartoznak bele az ok fogalmába, és mely eseményeket lehet a háttérhez – Mackie szavaival a „kauzális mezőhöz” – sorolni? A kérdés ahhoz a régi problémához vezet, hogy okon szükséges vagy elégséges feltételt értünk-e, esetleg mindkettőt. A gyufafej lángra lobbanásának az oka az, hogy végighúztam a gyufásdoboz szélén. A végighúzás nem elégséges feltétel, hiszen egy vizes gyufafej nem

Mill harmadik eliminatív módszere a megegyezés és különbözőség együttes módszere. A harmadik kánon így hangzik: „Ha két vagy több eset, amelyben egy jelenség megtörténik, csak egy körülményben közös, míg két vagy több eset, amelyben egy jelenség nem történik meg, semmi egyéb közös körülményt nem tartalmaz, mint ennek a körülménynek a hiányát, akkor a körülmény, amelyben az esetek két osztálya különbözik, a jelenség hatása, oka vagy okának nélkülözhetetlen része.” A kánon záró részét szűkítsük le megint az okra.

A harmadik módszer az előző két módszer ötvözete. Itt érdemes észben tartanunk a következőket: 1. Az első két módszer nem következik egymásból. Ha egy jelenség megfigyelt eseteiben mindig csak egy jegy közös, abból még nem következik, hogy ez a jegy képezi az *egyetlen* differenciát a jelenség pozitív és negatív esetei között; és megfordítva, ha egy jelenség pozitív és negatív eseteit egyértelműen elválasztja egy körülmény, abból nem következik, hogy ez az *egyetlen* közös jegy a jelenség pozitív és negatív eseteiben. Látható tehát, hogy az első két módszert az unicitás követelménye teszi függetlenné. Így aztán a két módszer ötvözése jogos lépés — a szita szűrőjét finomítja. 2. A megegyezés módszerének két fajtája van. Az egyik a fent ismertetett pozitív változat: egy jelenség különböző bekövetkezési eseteiben keressük a közös jegyet. A másik a negatív változat: olyan esetekben keressük a közös jegyet, amikor a vizsgált jelenség nem következett be. A két változat megint csak független egymástól a vizsgálati feltételek különbözősége folytán.<sup>6</sup>

---

gyullad meg tőle. Nem is szükséges feltétel, hiszen a gyufafej máshogy is lángra lobbanhat, mondjuk egy másik égő gyufától. Az ok Mackie felfogása szerint egy úgynevezett *in*us feltétel („an insufficient but nonredundant part of an unnecessary but sufficient condition”): egy nem-szükséges, de elégséges feltétel nem-elégséges, de nem-redundáns része. A gyufaszál végighúzása a dobozon önmagában nem elégséges a gyulladáshoz, de megfelelő körülmények mellett (száraz gyufafej, oxigén, nyílt láng hiánya) nem is nélkülözhető, és így a mellékkörülményekkel együtt már elégséges feltétel, jöllehet nem szükséges, mivel a gyufa más körülmények között máshogy is meggyújtható.

<sup>6</sup> Az ok szükségességének fent említett problémájára utalva azt mondhatnánk, hogy a megegyezés pozitív módszere okként egy szükséges feltételt, míg a megegyezés negatív módszere egy elégséges feltételt jelöl meg.

Mill harmadik módszere a megegyezés pozitív és negatív módszereit kapcsolja össze a különbözőség negatív módszere alapján. A módszer alapján nyert ok kielégíti a megegyezés pozitív módszerét, amennyiben a pozitív esetekben egyedülállóan fennáll; kielégíti a megegyezés negatív módszerét, amennyiben a negatív esetekben egyedülállóan hiányzik; és kielégíti a különbözőség módszerét, amennyiben a pozitív és negatív esetek halmazai között az egyetlen differenciát képezi. Mivel ez a harmadik módszer nem független az előző kettőtől, hanem azok kombinációja, ezért Mill nem is számította a kísérleti felfedezés új módszerének, és így csak négy különböző módszerről beszél.<sup>7</sup> A megegyezés és különbözőség együttes módszerének külön kiemelése heurisztikus erejében rejlik. Mivel fő célunkhoz, Reichenbach motivációinak megértéséhez Millnek csak a fenti három módszere szükséges, ezért a két utolsó módszert nem ismertetjük.

A különbözőség módszerének logikai szerkezete a következő: A módszer alapján egy C eseményt akkor mondunk egy A esemény okának, ha C az egyetlen olyan esemény, amely A bekövetkeztékora bekövetkezik, A elmaradásakor pedig elmarad. Az összes többi C' esemény olyan, hogy A bekövetkezésétől függetlenül vagy bekövetkezik, vagy elmarad. Formálisan: egyértelműen létezik egy C, hogy  $1 = p(C|A) > p(C|\sim A) = 0$ . A formulában szereplő  $p(\cdot|A)$  és  $p(\cdot|\sim A)$  az A ill. a nem-A eseményre vett kondicionális valószínűséget jelöli. A fenti formula természetes módon fogalmazható át a C esemény helyett a  $\sim C$  eseményre: egyértelműen létezik egy  $\sim C$ , hogy  $0 = p(\sim C|A) > p(\sim C|\sim A) = 1$ . A formulákban szereplő, triviálisnak tűnő kisebb-jelre az alábbi gondolatmenethez van szükségünk. A feltételes valószínűségek közötti  $p(C|A) > p(C|\sim A)$  egyenlőtlenség nem-zéró valószínűségekre ekvivalens a  $p(AC) > p(A)p(C)$  egyenlőtlenséggel, azaz az A és C események közötti korrelációval: az A és a C esemény többször következik be együtt, mint az a véletlen incidenciák alapján várható volna. Ez az A-ban és C-ben szimmetrikus reláció pedig ekvivalens az aszimmetrikus  $p(A|C) > p(A|\sim C)$  egyenlőtlenséggel. Ez azonban éppen a *Reichenbach-féle harmadik kritérium*. A előfordulási valószínűsége C bekövetkezése mellett nagyobb, mint C elmaradása esetén; C tehát

---

<sup>7</sup> A III. könyv 8. fejezetének címe: „Of the Four Method of Experimental Inquiry”.



növeli A bekövetkezési valószínűségét, azaz oka A-nak. Látható tehát, hogy a Mill-féle és a Reichenbach-féle A-ban és C-ben aszimmetrikus formulákat a korreláció szimmetrikus formulája köti össze. A reichenbachi formula ezt a korrelációt értelmezi aszimmetrikusan, mintegy a C esemény felől nézve, és így lesz C A-nak az oka, nem pedig okozata.

A Mill-féle és a Reichenbach-féle definíció a következőképpen viszonyul egymáshoz: Ha egy C esemény eleget tesz Mill különbségi módszerének, akkor C eleget tesz a harmadik reichenbachi kritériumnak – mégpedig egyértelműen. Visszafelé az állítás nem igaz: mivel a reichenbachi definíció nem követeli meg az unicitást, ezért a harmadik reichenbachi kritériumot kielégítő C esemény csak akkor tesz eleget a különbség módszerének, ha a harmadik kritérium semmilyen más C'-re nem teljesül. Megjegyezzük továbbá, hogy a fenti definíció könnyen általánosítható indeterminisztikus esetre is – a képletekben szereplő 0 és 1 elejtésével. A megegyezés kánonja például így hangozna: „Ha egy vizsgált jelenség két vagy több előfordulási esete csak egyetlen jegyben *azonos valószínűségű*, akkor ez a jegy, amelyikben minden eset megegyezik, az adott jelenség oka (vagy hatása).” A többi kánon hasonlóképpen. Mivel a fenti gondolatmenet sehol sem használja ki a feltételes valószínűségek konkrét értékét, ezért a Mill-féle és a Reichenbach-féle formulák közötti kapcsolat érvényben marad indeterminista esetben is. Összegezve tehát megállapíthatjuk, hogy a reichenbachi harmadik kritérium Mill különbségi módszerének természetes általánosítása kettőnél több eseményt tartalmazó, indeterminista esetre.<sup>8</sup>

A megegyezés módszerének két fajtája létezik. A pozitív módszer alapján egy C esemény akkor oka egy A eseménynek, ha C az egyetlen olyan esemény, amelyik A valamennyi bekövetkezése mellett bekövetkezik, azaz  $p(C|A)=1$ . Az összes többi C' esemény A valamely bekövetkezésekor elmarad. A megegyezés negatív módszere azokat az eseményeket vizsgálja, amikor az A esemény nem következett be. Ha a vizsgált esetekben kivétel nélkül csak a C tulajdonság hiányzott, azaz  $p(\sim C|\sim A)=1$ , akkor C-t az A esemény okának tekintjük. A két egyenlet-

---

<sup>8</sup> A nyilvánvaló formai hasonlóság miatt kézenfekvő volna a negyedik reichenbachi kritériumot is bevonni az analógiába. Hogy ezt mégsem tesszük, az alábbiakban válik érthetővé.

ből, amelyet a megegyezés módszere definíciójának tekintünk, valamint a negált  $p(\sim C | A)=0$ ,  $p(C | \sim A)=0$  változatokból következik, hogy  $p(A)=p(C)$ , tehát az A esemény bekövetkezési valószínűsége megegyezik a C-ével, míg az unicitás miatt ez semelyik más C' eseményre nem áll fenn.

Mivel az unicitás követelménye miatt a megegyezés és különbség együttes módszere nem következik egymásból, az együttes módszer a következő formulahalmazmal definiálható C-re és minden C'-re:

$$\begin{aligned} 1 &= p(C | A) > p(C | \sim A) = 0 \quad 0? p(C' | A) = p(C' | \sim A)? 1 \\ 1 &= p(\sim C | \sim A) > p(\sim C | A) = 0 \quad 0? p(\sim C' | A) = p(\sim C' | \sim A)? 1 \end{aligned}$$

Az együttes módszerből következik tehát az A és C azonos valószínűsége, és a reichenbach-i harmadik kritérium. Marad a másik három kritérium eredetének kérdése. Hogyan kapcsolódnak ezek Mill első három eliminatív módszeréhez?

Vizsgáljuk meg még egyszer Reichenbach saját definíciójára és Mackie-nek Mill megegyezési módszerére felhozott példáit! Millnél az embercsoport betegségének oka, hogy táplálkozásukból korábban hiányzott a friss zöldség és gyümölcs. Az A esemény a csoportban lábra kapó betegség, a C esemény pedig a hiányzó friss zöldség. Az ok reláció erre a két eseményre vonatkozik. C azért oka A-nak, mert a csoport minden beteg tagjánál kimutatható a friss zöldség és gyümölcs hiánya, és semmilyen más közös jegy nem mutatható ki. Reichenbachnál a színészek ételmérgezést szenvednek, mert a menzán romlott ételt fogyasztottak. A példa első látásra szinte szó szerint megegyezik a fentivel. A Mill-féle értelemben a romlott étel (C) azért oka az ételmérgezésnek (A), mivel minden lebetegedett színész korábban evett az ételből, és más közös jegy nem állapítható meg náluk. Reichenbach azonban nem így érti saját példáját. A romlott étel nem az *ételmérgezések oka*, hanem az egyes színészek ételmérgezései közötti *korreláció közös oka*. A romlott étel nem azáltal bizonyul oknak, hogy a megegyezés módszerének megfelelően minden beteg színésznél (egyedülállóan) kimutatható, hanem azáltal, hogy az egyes színészek betegségei közötti korrelációért felelős, vagy absztraktabban: kielégíti a leányékolási tulajdonságot. De milyen eseményeket árnyékol le C egymástól? Azaz mire vonatkozik a reichenbach-i definícióban szereplő A és B jelölés? Hol nyílik hely a Mill-féle kétpólusú felfogásban ennek

a harmadik, B eseménynek a bevezetésére? A kérdés az eseményfogalom tisztázását kívánja. Az eseményfogalom eltérő értelmezéseire vezessük be az alábbi sémát (Weizsäcker, 1985).

Két esemény az alábbi három értelemben lehet azonos egymással:

- a) *Általános fogalmilag*: mindkét esemény egyazon általános fogalom alá esik (pl. egy lámpa felkapcsolása);
- b) *Individuálisan*: mindkét esemény megegyezik általános fogalmilag, és egyazon objektumon történik (pl. ennek a lámpának a felkapcsolása);
- c) *Temporálisan*: mindkét esemény megegyezik individuálisan, és egyazon pillanatnyi történéshez tartoznak (pl. ennek a lámpának a mostani felkapcsolása).

A három meghatározás az esemény szűkülő ekvivalenciaosztályait nyújtja. Az a) osztályozás szerint azonosnak számítanak mindazok az események, amelyek egy vizsgált általános fogalom szempontjából alesetnek tekinthetők, függetlenül attól, hogy más objektumon realizálódnak, és térben máshol ill. időben máskor történnek. Negatívan fogalmazva, két esemény csak akkor különbözik, ha más általános fogalom alá esnek (pl. egy lámpa felkapcsolása és lekapcsolása). A b) osztályozás azzal az előfeltevéssel él, hogy léteznek időben fennmaradó és beazonosítható objektumok, és minden általános fogalom alá tartozó esetről eldönthető, hogy melyik objektumon következett be. Ez a feltételezés a klasszikus fizika világképe alapján természetes.<sup>9</sup> Két esemény tehát megkülönböztethető az általános jegyen túl azon az objektumon keresztül is, amelyen bekövetkezett. A harmadik, c) osztályozás kimondatlan előfeltételezése az, hogy időben egymást követő esetek megkülönböztethetők pusztán az időpontjuk által, de azonosíthatók az ugyanahhoz az általános fogalomhoz tartozás illetve az egyazon objektumon való bekövetkezés által.

---

<sup>9</sup> A b) osztályozás helyettesíthető lenne az úgynevezett *pozicionális* osztályozással is: két esemény akkor azonos egymással, ha megegyeznek általános fogalmilag, és egyazon térponton játszódna le. Ez az osztályozás a térpontok azonosíthatóságát feltételezi, ami a relativitáselmélet felől nézve kevésbé plauzibilis, mint az objektumok azonosíthatósága.

Ez a feltételezés megint csak természetes a klasszikus fizika alapján. Sőt, a c) osztályozás az ekvivalenciaosztályt egyeleművé szűkíti le: egyazon általános fogalom alá egyazon objektumon egy időpontban csak egy esemény tartozik.

Milyen eseményfogalmat használ Mill és milyen Reichenbach? Mill nyilvánvalóan az *a*) eseményfogalommal operál – ez már szóhasználatából is kitűnik. Esemény helyett a jelenség (phenomenon), vagy körülmény (circumstance) kifejezést használja az *a*. osztályozás általános fogalmának megfelelően, és ezek között az események között keres kauzális kapcsolatot. A jelenségek egyes bekövetkezési esetei (instances) nem állnak egymással kauzális viszonyban; ezek csak az általános fogalmak, az események közötti kauzalitás demonstrálásához szükségesek. Millnek ez az értelmezése talán meglepő. Számos szerző (Mackie, 1974; Tooley 1997) Mill-t a hume-i tradícióval szembehelyezkedő szingularista kauzalitás előhírnökének tartja – és nem is joggal. A különbség módszere ugyanis nem események szukcesszív sorából absztrahálja az ok fogalmát, hanem pusztán egyetlen pozitív és negatív egyedi eset megfigyeléséből: ha *ez* a mágnes elmozdította *ezt* a vasdarabot, míg a mágnes nélkül a vas helyén maradt, akkor a vas elmozdulásának a mágnes az oka, még ha soha nem figyeltünk is meg hasonló esetet. Mill mégis úgy értelmezi ezt a példát, mint *a* mágnes jelenléte és *a* vas elmozdulása közötti kauzális kapcsolatot, amelynek megfigyeléséhez elég volt ez az *egy* szinguláris eset.<sup>10</sup> Mill tehát az általános fogalmakkal jellemezhető esemény fogalmi körében mozog: a betegség oka a friss gyümölcs hiánya, és ez az általános fogalmak közötti ok-okozati kapcsolat az egyedi esetekkel demonstrálható – jelen esetben a megegyezés módszerének segítségével.

Reichenbach, a „tudományos filozofálás” egyik fő szószólója, eseményfogalmával az Einstein óta a fizikában elterjedt normához igazodik: az esemény egy szinguláris történés a téridő egy adott pontján, olykor maga a téridőpont. Ez az eseményfogalom a *The Direction of Time*-ban nyilvánvalóan a c) osztályozásnak felel meg: az esemény egy adott időpontban egy adott objektumon egy általános fogalom alá eső történés. Reichenbach az eseménynek ezt az értelmezé-

---

<sup>10</sup> Millnek ezt az értelmezését számos szöveghely támogatja, úgymint (Mill, 1974, III/V/3., III/V/6).

sét annyira alapvetőnek tartja, hogy az objektum fogalmát, tehát az *a*) és *b*) osztályozás terminusait is az eseménynek ebből az értelmezéséből *szintetizálja*: „A dolog időben egymást követő események sorozata.”<sup>11</sup>

A reichenbachi példák ennek az eseményfogalomnak alapján a következőképpen értelmezhetők: A színház egyik színészének az (adott időben) történő lebetegedése az A esemény, a színház egy másik színészének (esetleg ugyanabban az időben) történő lebetegedése egy másik, mondjuk B esemény, mivel a két történés, habár egyazon általános fogalom alá esik, egyazon időben történik, de nem ugyanazzal a személlyel (nem ugyanazon az objektumon). Az egyik és a másik villanykörte kialvása két különböző A és B esemény, mivel különböző objektumon történnek, jöllehet az idő és a történés típusa megegyezik. A reichenbachi eseményfelfogás tehát természetes módon hozza be az okozatok *pluralitását* és az ezzel együtt járó *korrelációt*. Az ok hatása e felfogás szerint nem abban áll, hogy bekövetkezése *egy* másik esemény bekövetkezését vonja maga után, amelyet *számtalan* esetben tesztelhetünk, hanem abban, hogy bekövetkezése *számtalan* másik esemény bekövetkezését vonja maga után, azaz korrelációt okoz közöttük. Reichenbachnál tehát nem úgy vetődik fel a kérdés, hogy mi az oka a színészek betegségének, hanem hogy mi az a közös ok, ami ennyi színésznél betegséget idéz elő, azaz ennyi egyébként független esemény között korrelációt eredményez.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Reichenbach élesen megkülönbözteti az *objektum-nyelvet* és az *esemény-nyelvet*: „Azt az objektum-nyelvi mondatot, hogy „Ez a fa öreg” úgy kell lefordítani esemény-nyelvre, hogy „Az első eseményt, amely ezt a fát konstituálja, hosszú időintervallum választja el a jelen eseménytől.” (Reichenbach, 1956)

<sup>12</sup> Egy széles körben elterjedt félreértés miatt sokan megkérdőjelezik, hogy a Reichenbachnál fellépő okok valóban *a*) eseménytípusba tartoznak (Berkovitz, 1995, 1998; Arntzenius) 1992; Van Fraassen, 1989). Az érvelés a következő:

A két példában szereplő közös okok, a menzán elfogyasztott romlott étel, valamint a villanykörtés példában szereplő áramkimaradás szigorú értelemben nem *c*) típusú események. Az a romlott étel, amit az egyik színész megevett, nem ugyanaz a romlott étel, amit a másik elfogyasztott, így a reichenbachi értelemben különböző ( $C_A$  és  $C_B$ ) események. Az egyik villanykörte kialvását térben és időben jól lokalizálható áramkimaradás okozta, nevezetesen az áramkimaradás a körte saját foglatában. Ez az áramkimaradás pedig nem

Eljutottunk tehát ahhoz a fogalmi elcsúszáshoz, amely a Mill-féle és a Reichenbach-féle definíciókat elválasztotta egymástól: Míg Mill eliminatív módszereiben az *a)* típusú általános jegyekkel operál, logikai jellegű eseményfogalmat használja, addig Reichenbach négy kritériuma a *c)* típusú a fizikában használatos szinguláris eseményfogalmat. Miután tudatosítottuk ezt a terminológiai különbséget, könnyen átfogalmazhatjuk Mill eliminatív módszereit a reichenbach-i nyelvre, és rámutathatunk a reichenbach-i definíció milli gyökereire.

Ha az egyik vasdarab megkeményedését A-val jelöljük, a másikat B-vel, C-vel pedig a vízbe mártást, akkor a Mill különbözőségi módszere így formalizálható: C az egyetlen olyan esemény, hogy  $p(C|A) > p(C|\sim B)$ .

A megegyezés pozitív módszere a következő: Legyen A az egyik színész betegsége, B a másiké, C pedig a friss zöldség és gyümölcs hiánya. Ekkor C-re egyértelműen fennáll, hogy  $p(C|A) = p(C|B) = 1$ . A negatív módszerben a színészek betegsége nem áll fenn, és így a C esemény egyedülállóan hiányzik:  $p(\sim C|\sim A) = p(\sim C|\sim B) = 1$ .

A negált formulákat is figyelembe véve, a megegyezés és különbözőségi együttes módszere így definiálható C-re:

$$\begin{aligned} 1 &= p(C|A) > p(C|\sim B) = 0 & 1 &= p(C|B) = p(C|\sim A) = 0 \\ 1 &= p(\sim C|\sim B) > p(\sim C|A) = 0 & 1 &= p(\sim C|\sim A) = p(\sim C|B) = 0, \end{aligned}$$

de a C?C eseményekre egyik egyenlet sem áll fenn. A fenti egyenletekből következik, hogy  $p(A) = p(B) = p(C)$ , de a többi C?C eseményekre  $p(A)?p(B)?p(C)$ , ahonnan a feltételes valószínűségekre ismert összefüggések alapján:

---

azonos a másik körte foglatában bekövetkező áramkimaradással. A két eseményt csak akkor mondhatnánk azonosnak, ha az okozatok esetében feladjuk *c)* eseménytípust, és visszatérünk a Mill-féle *a)* típusúhoz, eltörölve a különbséget a különböző objektumokon bekövetkező események között.

A gondolatmenet alapvetően hibás. Van Fraassen például elemezve könnyen kimutatható, hogy az ételmérgezések közötti korreláció oka nem a *romlott étel elfogyasztása*, hanem a *romlott étel*; az izzók kiégésének pedig nem az *áramkimaradások az egyes foglatokban*, hanem az *áramkimaradás*. Így semmi nem áll útjában annak, hogy a közös okot egy *c)* típusú eseményként azonosítsuk.

$$p(A|C)=p(B|C)=p(\sim A|\sim C)=p(\sim B|\sim C)=1$$

$$p(A|\sim C)=p(B|\sim C)=p(\sim A|C)=p(\sim B|C)=0$$

A fenti összefüggésekből egyrészt látszik, hogy  $p(A|C) > p(A|\sim C)$  és  $p(B|C) > p(B|\sim C)$ , ami a *harmadik és negyedik reichenbachi kritérium*; másrészt, mivel az AB konjunkcióra  $p(AB|C)=1$  és  $p(AB|\sim C)=0$ , így  $p(AB|C)=p(A|C)p(B|C)$  és  $p(AB|\sim C)=p(A|\sim C)p(B|\sim C)$ , ezért a *reichenbachi első és második kritérium* is teljesül – mégpedig determinisztikusan, azaz a megfelelő kondicionális valószínűségek 0 és 1 értéke mellett. Ha a C esemény eleget tesz tehát Mill egyesített módszerének, akkor ez a C a reichenbachi nyelvre átfogalmazott események közötti korreláció közös oka.

Összegezve a következőket mondhatjuk: Reichenbach közös ok definíciójának fogalmi újítása a leányékolási tulajdonságban áll. Ez a kritérium szinguláris események közötti korreláció megszüntetését írja elő a közös ok létezési feltételeként. Ezt a kritériumot teljesíti minden olyan esemény, amely Mill megegyezés és különbség együttes módszerének eleget tesz, feltéve, hogy a Mill-féle általános eseményfogalmat Reichenbach szinguláris eseményfogalmával helyettesítjük. A reichenbachi definíció többlete a Mill-féle módszerhez képest az, hogy valószínűségi nyelvezete miatt kettőnél több eseményt tartalmazó eseményosztályra, valamint indeterminista esetre is általánosítható.

Mill után térjünk át a másik előfutárra: Bertrand Russellra!

## Bertrand Russell

Bertrand Russell *Human Knowledge* c. könyvének VI/6. fejezetében (Russell, 1948) az emberi tudás és tapasztalatszerzés lehetőségeiről elmélkedve arra a következtetésre jut, hogy a megfigyelés és a tudományos megismerés fogalma egyaránt elválaszthatatlan egy hallgatólagos posztulátumtól, amit ő a *közös kauzális ős* (common causal ancestor) posztulátumának nevez. Ez a közös kauzális ős a különböző megfigyelők észleletei „mögött” álló egyazon tárgy, amely kauzális hatással van az egyes észleletekre. Vagy ahogy Russell írja: „Azt mondani, hogy több megfigyelő ugyanazt a történést figyeli meg, annyit jelent, hogy ez a történet a különböző megfigyelőkre olyan hatásokkal van, amelyekben van valami közös.” Russell a közös

kauzális és posztulátumával valójában a szkepticisták ellen küzd: amikor a szolipszisták tagadják – legalábbis Russell interpretációjában – az észleletek mögötti tárgy létezését, akkor éppen a különböző megfigyelők észleletei közötti nagyfokú hasonlóságról nem tudnak számot adni. Az a véletlen, hogy egy színházi előadás során mindenki a *Hamletet* látja, nem magyarázható másképp, minthogy a színpadon valóban a *Hamletet* adták elő. Russell realizmusa bennünket itt most nem érdekel; elég annyit tudni, hogy a közös kauzális és posztulátumát Russell egy alapvetően ismeretelméleti keretbe ágyazza, az emberi tudás mintegy „lehetőségi feltételének” tekinti. Mi is az a közös kauzális és? Russell a következő szellemes-morbid példákkal szolgál (Russell, 1948):

„Az ország több pontján középkorú asszonyokat, miután férjhez mentek, és életüket uruknak szentelték, titokzatos módon halva találtak a fürdőszobájukban. Az egyes esetek közötti strukturális azonosság egy közös és feltételezéséhez vezetett, amely közös őst meg is találtak Mr. Smith személyében, akit ezért méltán fel is akasztottak.” (482. o.)

„Eddington vetette fel azt a logikai lehetőséget, hogy a British Museum könyvei talán csak véletlenül jöttek létre, midőn majmok játszottak az írógépen... Tegyük fel, hogy találász két azonos példányt, és elgondolod azt a lehetőséget, hogy pusztán a véletlennek köszönhetően jöttek létre: annak eshetősége, hogy az első betűk megegyezzenek egy a huszonhathoz [az angol ábécének megfelelően], a második betűre ugyanennyi, és így tovább. Annak valószínűsége, hogy a mondjuk 700 000 betűt számláló könyvek minden betűje megegyezik, egyenlő  $1/26^{700\,000}$ -ik hatványával. És most tegyük fel, hogy elmész a kiadó raktárába, ahol nemcsak két példányt találasz, hanem több ezret. A véletlen hipotézise exponenciálisan egyre hihetlenebbé válik... A több ezer azonos példány azonban egy közös forrással rendelkezik, amely forrás a könyvek szerzője. Amint e szerző elmeséli, miként fogott a könyv írásába, tapasztalni fogod, hogy azok a tények, amelyek az imént még meglepőnek tűntek, hogyan vesztik el meglepő voltukat, ha a következő természettörvény teljesül: „minden komplex eseményt azonos, vagy csaknem azonos komplex események követnek folyamatosan továbbterjedve a térítő egy meghatározott régiójában.” (484–485. o.)

Russell példáiból a közös ősnek az alábbi képe bontakozik ki: Első lépésben adva van egy (szinguláris, a fentebbi osztályozás alapján c) típusú) esemény: mint például egy bizonyos haláleset vagy egy bizonyos típusú könyv; továbbá az esemény összes logikai vagy empirikus alternatívája: az elképzelhető egyéb halálnemek vagy az azonos terjedelmű, betűkészletű stb. könyvek halmaza. Adva van



továbbá az esemény valószínűsége a referenciaosztályon belül, amely az alternatívák magas száma és a véletlen eloszlás (gépelő majmok) miatt igen kicsi. A valószínűségek megadásakor vagy korábbi tapasztalatainkra hivatkozunk (bűnügyi statisztikákra), vagy az a priori egyenlő valószínűségek elvét érvényesítjük egy elképzelt, szimmetrikus, logikai referenciaosztályra (a 26 karakteres, 700 000 betűt számláló könyvek halmazára). Második lépésben adva van ebből az eseményből kettő vagy több példány, amely a bekövetkezési valószínűségeket csak tovább hatványozza, azaz infinitezimálisra csökkenti. A pusztán véletlenre építő magyarázat tehát Russell szerint egyre valószínűtlenebbé válik, és átadja a helyét a közös kauzális őson alapuló magyarázatnak. A harmadik lépés erre a közös ősr fogalmaz meg egy megszorítást: a közös ősz és hatásai között folytonos téridőbeli, kauzális kapcsolatnak kell fennállnia. Kauzális viszonyon Russell egy nyomon követhető strukturális hasonlóságot ért, téridőbeli folytonosságon pedig a relativitáselmélettel való összhangot. A közös ősből tehát kauzális hatás terjed az általunk identikusnak talált események felé, és a hatás kauzális, tehát struktúrát megőrző volta magyarázza az okozatok strukturális identitását. Mindezt Russell a következőképpen foglalja össze: „Ha többé-kevésbé azonos környezetben egy centrális esemény köré rendeződő események egy csoportja azonos struktúrával rendelkezik, akkor valószínű, hogy egy közös okkal rendelkeznek.” A központi esemény köré rendeződéssel Russell a tovagyűrűző hullámok képét tartja szem előtt, amelyek nagyfokú strukturális hasonlósága a központi esemény (a tóba dobott kavics) révén nyer magyarázatot. Ez a téridőbeli elrendeződés azonban szimbolikus és tágra értelmezendő: mindaddig, amíg a kauzális szál követhető (a gyilkostól a tettig, a szerzőtől a könyvekig), addig az események egy „központi esemény körülinek” számítnak.

Ez röviden Russell közös kauzális ősz posztulátuma. Mennyiben felel meg mindez Reichenbach közös ok elvének?

Reichenbach kiindulási pontja a közös ok keresésében egy korreláló eseménypár, azaz egy A és B esemény, amelyek együttesen gyakrabban következnek be, mint ahogy a külön-külön bekövetkezések alapján várni lehetne. Reichenbach ezt a korrelációt veszi alapul, amikor a közös okot definiálja: a közös ok ti. az az esemény, amelyik a korrelációt függetlenséggé változtatja. A kezdeti korreláció már csak azért is elengedhetetlen, mert bizonyítjuk, hogy az A és B eseményhez



Ha a vizsgált események (a lámpák kiégése, a könyvek kiválasztása) mindössze egyszer következtek be, akkor *pusztán empirikus tényekre építve* a korreláció sehogy sem lesz igazolható. Szükség van tehát egy járulékos, a fizikai-logikai lehetőségekre építő hipotézisre, amely a koincidenciából korrelációt csinál. Kérdés, hogy van-e ilyen hipotézis, és ha van, eléggé természetes-e.

Egy ilyen pótlólagos és plauzibilis hipotézis a következő lehet: Amikor a két izzó együttes kiégését meglepőnek találom, akkor hallgatólagosan felteszem, hogy az izzókat már régebb óta figyelem. Egy órája itt ülök, és a két izzó pont egyszerre égett ki. Ha az egy órát másodpercekre osztom, és így az egyes izzók kiégési valószínűségére  $1/3600$ -at kapok, akkor ugyanezt az  $1/3600$ -at kell tulajdonítanom az együttes kiégés valószínűségének is, azaz  $1/3600 = p(AB) > p(A)p(B) = 1/3600^2$ . Az egyetlen koincidenciából tehát korreláció képezhető azzal a feltételezéssel, hogy a megfigyelt események *ez idáig sohasem* következtek be.

A feltételezés tovább gyengíthető. Amikor a közös ételmérgezést meghökkentőnek találom, nem kell feltételeznem, hogy az étterem üzemeltetése alatt még soha senkinek nem fáj a gyomra; elegendő azt feltennünk, hogy ezek az esetek *elég ritkán és véletlenszerűen* történtek ez idáig, mondjuk évente egyszer. Egy rövid példa: Tegyük fel, hogy az étterem tizenegyedik éve működik, két asztallal. Az eddigi tíz évben évi egy gyomorrontás következett be, hol az A, hol a B asztalnál. Most a tizenegyedikben pedig egyszerre mind a kettőnél. Ekkor  $p(A) = p(B) = 6/(11 \cdot 3600)$ , míg  $p(AB) = 6/(11 \cdot 3600)$ . Nyilvánvalóan  $p(AB) > p(A)p(B)$ , tehát az egyes asztaloknál (vagy törzstagoknál) bekövetkezett ételmérgezések korrelálnak.

Russell példái hasonlóképpen értelmezhetők. A fürdővízbe fojtás ritka gyilkosság, ha találkoztak is vele korábban a nyomozók, bizonyára nem túl gyakran. Az identikus könyvek példája esetében szintén az a feltételezés, hogy ha korábban húztunk volna ebből az óriási, képzeletbeli könyvtárból, akkor szinte sohasem kaptuk volna a *Faustot*.

Látjuk tehát, hogy a negatív eseteknek a feltételezése néha empirikusan jobban megalapozott, mint az egy óráig vizsgált izzók esetében, néha inkább logikai jellegű, mint a képzeletbeli könyvtár esetében – a koincidenciát korrelációvá változtatandó azonban mindenképpen szükséges. Ezen természetes feltételezés mellett

azonban a russelli és a reichenbachi példák valóban korrelálni fognak, és nem áll semmi útjában annak, hogy a russelli példákat reichenbachi módon értelmezzük.

Russell a valószínűtlen koincidenáciát, azaz a korrelációt pszichológiailag meglepőnek, magyarázatra szorulóknak találja. A magyarázat, vagyis a közös ok hatására azonban „azok a tények, amelyek az imént még meglepőnek tűntek, [elvesztik] meglepő voltukat”. Ezt a pszichológiai megkönnyebbülést csak a korreláció hiánya, vagyis a függetlenség biztosíthatja. A közös oknak tehát az események közötti függetlenséget kell kieszközölnie. Így ér össze Russell és Reichenbach közös ok definíciója.

A következő fejezetben az elődök helyett a kortársak felé fordítjuk figyelmünket.

## A közös ok a valószínűségi kauzális elméletekben

A kauzális elméleteket Hume (1748) óta két alapvető kérdés mozgatja: 1. Redukálható-e a kauzális törvények ill. kauzális viszonyok egyike a másira? 2. Redukálható-e a kauzális ill. nem-kauzális tényállások egyike a másira? Az első kérdés arról dönt, hogy a kauzalitást alapvetően egyedi események közötti szinguláris jelenségnek fogjuk-e fel, és a kauzális törvényeket ezekből az egyedi esetekből generáljuk; avagy először a kauzális törvényeket ismerjük fel, és a törvény alá tartozó eseményekről mondjuk, hogy kauzális viszonyban állnak. Hume és követői a második *nem-szingularista* utat járták, Mill vagy ma pl. C. J. Ducasse (1997) a *szingularista* okfelfogás hívei. A második kérdés abban foglal állást, hogy a kauzalitást visszavezethetőnek véljük-e a nem-kauzális tényállásokra – akár logikailag (analitikus redukcionizmus), akár fizikailag (fizikai redukcionizmus); avagy a kauzalitást tovább már elemezhetetlen realitásnak tartjuk. Az *analitikus* ill. *fizikai redukcionizmus* egy-egy jeles képviselője, D. Lewis (1997) ill. G. H. von Wright (1997), a *realista* felfogásé pl. E. Anscombe (1997). A két kérdésre adott válaszok nem teljesen függetlenek egymástól. Akik a kauzalitást realitásként értelmezik, általában a kauzális viszonyok közvetlen megfigyelhetősége mellett érvelnek, és így egy *szingularista* álláspontra hajlanak. Akik ellenben kauzalitáson elsősorban törvényszerű kapcsolatot értenek, azok az elméleti

terminusok realitásának kérdésébe ütköznek. Keresztkapcsolatok persze elképzelhetők.

A valószínűségi kauzális elméletek mindkét kérdés nyitotta alternatívában általában középpont helyezkednek el: a valószínűség frekventista értelmezése az első kérdésben a nem-szinguláris felfogásnak kedvez, a popperi *propensity*-interpretáció a szingulárisnak. A második kérdésben – a két kérdés kapcsolata folytán – a valószínűségi kauzalitás redukcionista felfogása a frekventista értelmezéssel áll párban, míg a *propensity*-interpretáció, ha mégoly rejtetten is, de a kauzalitást végső realitásnak véli. Reichenbach definíciója mindkét értelmezés számára szabad utat biztosít.

Mielőtt a reichenbachi közös ok definíciójának a valószínűségi kauzális elméletekben elfoglalt helyét megvizsgálánk, egy fontos megjegyzést kell tennünk. A reichenbachi közös ok fogalma hasonló módon került a valószínűségi kauzális elméletekbe, mint a kvantummechanikába – vagyis nem Reichenbach jóvoltából. Ahogy Reichenbach egyáltalán nem alkalmazta definícióját az EPR-Bell-helyzetre, úgy a definíciónak a valószínűségi kauzalista implikációit sem dolgozta ki részletesen – mostohán bánt csodagyermekével. A reichenbachi definícióból adódó konzekvenciákat Reichenbach legfőbb interpretátora Wesley C. Salmon (1975) vonta le, és dolgozta egységes elméletté. A reichenbachi gondolatokat ezentúl tehát Salmon szemüvegén keresztül nézzük.

Vizsgáljuk meg a reichenbachi közös ok fogalmat részletesen! Kezdjük a definíció második két sorával:  $p(A|C) > p(A|\sim C)$  és  $p(B|C) > p(B|\sim C)$ .

## A reichenbachi második két feltétel

A Hume utáni kauzális elméleteket az elképzelés uralta, hogy a kauzalitás egy *szükséges* vagy *elégleges* (netán szükséges és elégleges) *kondíció* megadását jelenti.<sup>13</sup> Ennek a felfogásnak a problémáit az ok extenziójához fűzött 5. lábjegyzetben már említettük: az oknak

---

<sup>13</sup> Lásd J. S. Mill, R. B. Braithwaite, C. G. Hart és A. M. Honoré, C. G. Hempel és K. Popper vonatkozó írásait (Sosa, 1997).

kondícióként való felfogása mindig a túlhatározottság (overdetermination) és az alulhatározottság (underdeterminative sufficiency) korlátjaiba ütközött. A probléma elkerülésének egyik lehetséges módját abban látták, hogy a szokásos szükséges és elégséges kondíció fogalmát leváltották a valószínűségi kondícióval. Az ok olyan esemény, amely – ha nem is szükséges vagy elégséges módon, de – előmozdítja, szorgalmazza, kieszközli az okozatát. A kérdés éppen az, hogy mit értsünk a tarka kifejezéseken; vagy pontosabban, hogyan fordítsuk le intuíciónkat matematikai nyelvre. A C ok és az A okozat valószínűségi modellezésére az alábbi négy lehetőség kínálkozik:

1.  $p(A | C) \sim 1$
2.  $p(A | C) > p(A | \sim C)$
3.  $p(A | C) \neq p(A | \sim C)$
4.  $p(A | C)$ -re nincs kikötés

Az első nézet az elégséges kondíció gyengített változata: az ok az esetek túlnyomó többségében kiváltja okozatát. Ahhoz tehát, hogy C-t az A okának tartsuk, kell, hogy C bekövetkezésével A is bekövetkezzék – leszámítva azt a néhány perturbatív esetet, amikor a kauzális hatást valamilyen zavaró mellékkörülmény gátolja. A  $p(A | C) \sim 1$  formula mögött alapvetően az az elképzelés áll, hogy a világ kauzális szerkezete szilárd és egyértelmű, csak a zavaró tényezők miatt számunkra kissé elhomályosodott formában jelentkezik.

W. C. Salmon nagy erővel küzd ezen okfelfogás ellen. Hogy érveit megértjük, ejtsünk néhány szót a Salmon tudományos magyarázatkonceptiójáról (Salmon, 1975). Salmon erős kritika alá veszi a Hempel-féle *deduktív-nomologikus modellt* (D-N-modell) (Hempel, 1965), és helyébe az ún. *statisztikus-relevancia-modellt* (S-R-modell) javasolja. A Hempel-féle modellel szemben felhozott számunkra most legfontosabb ellenvetése az, hogy a D-N-modell a tudományos magyarázatot *argumentumnak* tekinti, azaz érvek és érvelések olyan gyűjteményének, amely alapján egy esemény bekövetkezése vagy egy helyzet előállása plauzibilissé, hihetővé ill. elvárhatóvá válik. A magyarázatnak argumentumként való értéséből származik azután az az igény, hogy a magyarázattól magas valószínűséget várjunk el a hihetőség érdekében. Salmon hevesen elutasítja ezt a felfogást. Ahhoz, hogy mondjuk a fiatalkori bűnözésre kellő magyarázatot találjunk, vagyis megmagya-

rázzuk, hogy X, aki ebbe a korosztályba tartozik, miért vált bűnözővé, nem szükséges olyan faktorokat találnunk az adott populációban, amely majdnem mindig bűnözéshez vezet; magyarázatnak éppen annyira megfelel olyan faktorok megadása is, amelyek X bűnözésére serkentőleg hatottak. Ezzel megérkeztünk a második okfelfogáshoz.

Az ok egy olyan esemény, amely bekövetkezése mellett az okozat gyakrabban következik be, mint az ok elmaradtával. Rögtön megjegyezzük, hogy a  $p(A|C) > p(A|\sim C)$  egyenlőtlenségből (klasszikus esetben, ahol most végig vagyunk) következik a  $p(A|C) > p(A) > p(A|\sim C)$  egyenlőtlenség. Ha az okozat tehát gyakrabban következik be az ok mellett, mint nélküle, akkor gyakrabban következik be vele, mint ahogy egyáltalán bekövetkezne. Mill kapcsán említettük már az egyenlőtlenség szimmetriáját:  $p(A|C) > p(A|\sim C)$  akkor és csak akkor, ha  $p(C|A) > p(C|\sim A)$ , vagyis nemcsak az ok van pozitív relevanciával az okozatra nézve, hanem fordítva, az okozat is az okra. Ez a szimmetria sokak szemében annak bizonyítéka, hogy a definíció nem alkalmas az okfogalom leírására, mivel a kauzalitás alapvető aszimmetriáját nem adja vissza (ahogy a másik három definíció sem). Legtöbbször mégis a 2. definíciót tartják a valószínűségi kauzalitás *par excellence* megfogalmazásának, az aszimmetriáról pedig egyéb előírások révén kívánnak gondoskodni.<sup>14</sup> Reichenbach is ezt a formulát használja közös ok definíciójában: a közös ok amellett, hogy leárnyékol, mindkét okozatát külön-külön valószínűbbé teszi. Az áramingadozás valószínűbbé teszi az égők kiégését, a romlott étel a megbetegedést. L. J. Cohen szerint a pozitív relevancia egyenesen a fentebb már említett Mill-féle megegyezés és különbözőség egyesített módszerének valószínűségi általánosítása, s így elengedhetetlen: „A különbözőség módszere, általánosított formában, a legszélesebb homogén referenciaosztályok relevanciáját hivatott kimutatni [azaz particionálja azt], a megegyezés módszere pedig az egyes osztályok [azaz a partíciók] homogenitását biztosítja.” (Salmon, 1975, 256. o.) Elemi valószínűségelméleti tény azonban, hogy ha C A valószínűségét növeli, akkor  $\sim A$ -ét csökkenti. Mi

---

<sup>14</sup> P. Suppesnél a 2. definíció egy előzetes ún. *prima facie* okot körvonalaz, amelyet aztán egyéb követelmények tesznek igazi okká (Suppes, 1970); I. J. Good A5 axiómája szintén a 2. definícióval egyenértékű (Good, 1961, 1962); Reichenbachnál az aszimmetriát épp a közös ok létesíti (Reichenbach, 1956).

a helyzet a negatív relevanciával? Ezt az esetet inkorporálja a 3. definíció.

Vegyünk egy egyszerű, Deborah Rosentől (Suppes, 1970, 41. o.) származó példát: Egy golfjátékos elüti a *tee*-ről a labdát (I), a labda a lyuk helyett egy lombos fa felé veszi az útját, azonban a fa egyik ágán váratlanul megpattan (C), és a kiszemelt lyukba érkezik (A). Tegyük fel, hogy  $p(I)=1$ , tehát csak azokat az eseteket tekintjük, amikor a játékos valóban elüti a labdát. Ekkor azonban a következő igaz: annak a valószínűsége, hogy a labda a lyukba esik, feltéve, hogy közben a fa ágának ütközik, kisebb, mintha ezt a vargabetűt nem követeljük meg a labdától, azaz  $p(A|C)<p(A)$ . A C esemény tehát negatív relevanciával van az A eseményre nézve, jóllehet azt gondolnánk, hogy A-nak C volt az oka. A szakirodalomban hasonló példák tucatja kering, novellisztikus és numerikus példák egyaránt. Céljuk annak bemutatása, hogy az ok negatívan is lehet releváns az okozatra. A példákkal szemben kétfajta attitűd jellemző. Az egyik elutasító, a példákat inkonzisztensnek tartja, és a pozitív relevanciához ragaszkodik. D. Rosen szerint a félreértés az I esemény tisztázatlanságából adódik. Annak a valószínűsége, hogy a labda lyukba talál, valóban kisebb egy ilyen valószínűtlen mandiner mellett, mint amúgy; de *ha a labda már elindult a fa felé*, akkor már csak a mandinerben bízhatunk. Ha I-t tehát leszűkítjük a rosszul, azaz a fa felé megütött labdákra, akkor a visszapattanás igenis pozitív relevanciával lesz a lyukba pattanásra nézve. A másik álláspont szerint az univerzumnak ez a leszűkítése, azaz annak az alosztálynak a megadása, amelyikben C az A-ra pozitívan releváns, nem mindig lehetséges. Salmon párhuzamos, többlepcsős kvantummechanikai bomlási folyamatokat hoz fel példának, ahol az egyik közbülső állapotban a végállapot elérési valószínűsége kisebb, mint kiinduláskor, mivel egy másik ágon a végállapot elérése kedvezőbb lett volna. Az univerzum azonban nem szűkíthető tovább, mivel a kvantummechanika az összes tudható információt megadja. Egyetlen kiút lehetséges: tagadni, hogy az ok fogalma ez esetben alkalmazható.

Salmon Rosenu redukciójában megint csak a Hempel-féle magyarázatkoncepció munkálkodását sejtji: „Nos, ha a magyarázatnak nem sikerült magas valószínűségűvé tenni az *explanandumot*, legalább annyi elvárható, hogy növelje valószínűségét az *explanansra* nézve”. (Salmon, 1975, 163. o.) A Salmon-féle S-R-modell kánonja ezzel



szemben a következő: „Egy bizonyos esemény statisztikus magyarázata azoknak a *faktoroknak* a megadását jelenti, amelyek az adott esemény bekövetkezése ill. be nem következése szempontjából *relevánsak*” (Salmon, 1975, 118. o.) Salmon szerint tehát azoknak a faktoroknak a magyarázó ereje, amelyek az adott eseményt valószínűbbé teszik, semmivel sem nagyobb azokénál, amelyek mellett az adott esemény kevésbé lesz valószínű. A magyarázat annyit jelent, hogy megadjuk az összes ilyen pozitív és negatív faktort – sőt az irreleváns faktorokat is. Ezzel a 4. okfelfogáshoz érkeztünk.

A témában zajló viták egyik bájos jelenete, amikor a Salmonnal vitázó L. J. Cohen, mintegy nem híven a fülének, Salmonnak ezt az állítását nyelvbottlásnak tartja, s ellenfelét tapintatosan felszólítja az önkorrekcióra. Salmon egyik példája ugyanis a következő (Salmon, 1975, 154. o.): Három, látásra egyforma pénzérmével dobálódzunk. Az egyik 0,1, a másik 0,5, a harmadik 0,9 valószínűséggel esik fejre. Ha nem tudjuk, hogy melyik érmével dobunk, akkor 0,5 valószínűséggel dobunk fejet – csakúgy mint amikor tudjuk, hogy a második érmével dobunk. Az eseményosztály szűkítése tehát nem változtat az okozat valószínűségén, pedig a fejdobás és a második érme eldobása között kauzális kapcsolat van. Salmon azonban nem kíván elhatárolódni saját példájától, és makacsul kitart a fent említett magyarázatkonceptió mellett.

Összegezve, a valószínűségi kauzális hatások fenti skáláján Salmon az ultraliberális álláspontot képviseli, míg az eredeti reichenbachi definíció a mérsékelt középszárnéhoz tartozik. Térjünk át a reichenbachi első két feltételre!

## A reichenbachi első két feltétel

A reichenbachi definíció ereje nyilvánvalóan ebben a két egyenletben áll. (Matematikailag nehezebb olyan  $C$  eseményt találni egy adott algebrában, amelyik kielégíti a két egyenletet, mint olyat, amelyik eleget tesz a két egyenlőtlenségnek.) Ez a két egyenlet az ok fogalmát egy absztrakt tulajdonság alapján határozza meg; ti. az ok az az összekötő kapocs, amelyik két esemény korrelációját függetlenséggé transzformálja. Ez az absztrakt tulajdonság azonban nehezen értelmezhető. A két egyenlet *nem mond semmit* arról, hogy  $C$  hogyan hozza létre a függetlenséget  $A$  és  $B$  között, azaz hogy  $C$  hogyan változtatja meg az egyes okozati ágakon  $A$  és  $B$  valószínűségét; nem mond tehát semmit arról az – akárcsak statisztikus – mechanizmusról, (amivel a legtöbb statisztikus definíció operál), ami az *okot* az egyes *okozatok*hoz köti. Ez az ok egyedül a két esemény közötti korrelációhoz kötődik. Sarkítva úgy is fogalmazhatnánk, hogy  $C$  *nem*  $A$  és  $B$  közös oka, hanem  $A$  és  $B$  közötti korreláció oka. Mivel a két egyenletben a  $C$  esemény ennyire nem kötődik az  $A$  és  $B$  eseményekhez, talán ezért érezte Reichenbach szükségesnek, hogy definícióját kiegészítse a sokkal hagyományosabb okfogalomra épülő két egyenlőtlenséggel. Ezzel a két egyenlőtlenséggel Reichenbach azért egészíti ki a közös ok definíciójának eredetiségét adó két egyenletét, hogy a két egyenlet szemléletbeli deficitjét a statisztikusan általánosított, mégis klasszikus, szemléletes képpel pótolja: *a  $C$  esemény úgy szünteti meg (vagy fordítva nézve hozza létre) a korrelációt az  $A$  és  $B$  esemény között, hogy külön hat az  $A$ , és külön a  $B$  eseményre.*<sup>15</sup> Csak e két egyenlőtlenség révén ébred bennünk az a kauzális kép, amit a jól ismert diagram szemléltet:

---

<sup>15</sup> Megemlítendő, hogy determinisztikus esetben a két egyenlőség nem hordozza ezt a szemléletbeli deficitet. Ha  $p(A|C)=p(B|C)=1$ , vagyis ha  $C$  bekövetkezése szükségszerűen maga után vonja  $A$  és  $B$  bekövetkezését, akkor  $AB$  bekövetkezése is szükségszerű, azaz  $p(AB|C)=1$ . A közös ok azáltal idéző elő korrelációt, hogy mindkét okozatát szükségszerűen létrehozza.



De hogyan is függ össze ez az absztrakt tulajdonság és az okság? Az egyik lehetséges értelmezést már megadtuk, amikor a közös ok fogalmának Mill-féle eredetére mutattunk rá: ez a tulajdonság a Mill-féle megegyezés és különbözőség egyesített módszerének valószínűségi általánosítása, ahol a Mill-féle általános eseményfogalmat Reichenbach szinguláris eseményfogalmával helyettesítjük. A másik értelmezési lehetőséget szintén említettük, amikor Reichenbach példáit a leárvénykolási-tulajdonság segítségével értelmeztük: a közös ok statisztikus hatása az okozatokra leárvénykolja az okozatokat egymástól – az izzók kiegészének egymástól való függése „elnyelődik” az áramingadozástól való függésükben. A leárvénykolási-tulajdonság szerepe óriási a valószínűségi kauzalitásban. Itt csak három példát említünk: 1. Az  $A \rightarrow B \rightarrow C$  kauzális láncokban gyakorta megkövetelik az ún. *Markov-tulajdonságot*, vagyis, hogy az egyes tagok csak a láncban közvetlen előttük álló tagtól függenek, azaz pl.  $p(C|AB)=p(C|A)$ . Ez a követelmény nem-zéró valószínűségekre ekvivalens a  $p(CB|A)=p(C|A)p(B|A)$ -val, ami nyilvánvalóan egy leárvénykolási tulajdonság. 2. P. Suppes (1970) valószínűségi kauzális elméletében egy ún. *prima facie* ok (vagyis ahol  $p(A_i|C_s) > p(A_i)$  és  $t > s$ ) akkor minősül *direkt oknak*, ha nem létezik olyan  $\{B_i\}$  partíció, hogy  $p(A_i|B_i^i, C_s)=p(A_i|B_i^i)$  minden  $i$ -re, és  $t > r > s$ , ami megint nyilvánvalóan egy leárvénykolási-tulajdonság. 3. Végül W. C. Salmon valószínűségi kauzális modelljében két helyütt is szerepet kap a leárvénykolási-tulajdonság. Ezt a modellt kissé részletesebben ismertetjük (Salmon, 1978).

Salmon elmélete a statisztikusan releváns faktorok meghatározásával indul. Salmon a többi valószínűségi kauzális elmélettől eltérően nem tartja lehetségesnek a kauzalitás pusztán valószínűségi eszközökkel történő leírását (ebben különbözik Reichenbachtól is!) – a statisztikus kapcsolatok még nem kauzális kapcsolatok. Egy tűző napon haladó autó árnyékának helye és alakja nagyfokú korrelációt mutat az egymást követő időpontokban, a korábbi hely mégsem oka

a későbbinek. Magával az autóval azonban más a helyzet. Itt az egymást követő helyzetek kauzális kapcsolatban állnak. Mi a különbség a két folyamat között? Az egyik *kauzális* a másik *pszeudofolyamat* – mondja Salmon. Különbségük abban áll, hogy míg az egyik képes jelet közvetíteni, addig a másik nem. Ha autónk egy parkoló járműnek koccan, behorpadt fenderén viselni fogja az ütközés jelét további útján. Az árnyék deformációja egy út menti tereptárgyon azonban rögtön megszűnik, mielőtt az autó elhagyta a tereptárgyat, és nem utazik tovább az autóval. A jeltovábbítási képesség tehát kiszűri a statisztikus folyamatok közül a kauzálisakat. Miért léteznek egyáltalán pszeudofolyamatok? Itt kap szerepet először a leárvénykolási tulajdonság. „A pszeudofolyamatok valójában magasan korrelált eseménysorok, amelyeket egy közös ok hoz létre.” (Salmon, 1975, 154. o.) Az árnyék egymást követő helyei korrelációjának oka maga az autó mozgása. A pszeudofolyamatok mögött tehát a leárvénykolási tulajdonság húzódik. Van tehát egy kauzális folyamatokból álló hálónk; ami még hiányzik, az az irányítás. Itt kap szerepet másodszer a leárvénykolási tulajdonság a reichenbach-i közös ok elven keresztül. A háló villái a jövő felé nyitottak, nem pedig a múlt felé. Ez az elv egyrészt irányítást ad a teljes hálónak, másrészt az egyes konkrét jeltovábbítási folyamatoknak, amik segítségével azután újabb aszimmetriákat kaphatunk. Salmon valószínűségi kauzális modellje, láthatjuk, egységes elméletbe foglalja a reichenbach-i közös ok definíciót, a szintén Reichenbachtól származó jel-módszert (Reichenbach, 1956) és még sok, itt nem említett reichenbach-i meglátást.

## Irodalom

- Anscombe, E. (1997): „Causality and Determination” in E. Sosa – M. Tooley (eds.), *Causation*, Oxford, 88–104.
- Arntzenius, F. (1992): „The Common Cause Principle” *Philosophy of Science Association*, 227–237.
- Berkovitz, J. (1995) „What Econometrics Cannot Teach Quantum Mechanics” *Studies in the History and Philosophy of Modern Physics*, 26, 163–200.

- Berkovitz, J. (1998): „Aspects of Quantum Non-Locality I." *Studies in the History and Philosophy of Modern Physics*, 29, 183–222.
- Böhme, G. (1966). *Über die Zeitmodi*, Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- Ducasse, C. J. (1997) „On the Nature and the Observability of the Causal Relation" in E. Sosa—M. Tooley (eds.) *Causation*, Oxford, 125–136.
- Good, I. J. (1961): „A Causal Calculus I." *The British Journal for the Philosophy of Science*, 44, 305–318.
- Good, I. J. (1962): „A Causal Calculus II." *The British Journal for the Philosophy of Science*, 45, 43–51.
- Hempel, C. G. (1965): *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, 331–496.
- Hume, D. (1748): *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London.
- Lewis, D. (1997): „Causation" in E. Sosa—M. Tooley (eds.): *Causation*, Oxford, 193–204.
- Mackie, J. (1974): *The Cement of the Universe*, Oxford, Clarendon Press.
- Mill, J. S. (1974): *A System of Logic* (reprint), University of Toronto Press.
- Reichenbach, H. (1944): *Philosophic Foundation of Quantum Mechanics*, University of California Press, Berkeley.
- Reichenbach, H. (1956): *The Direction of Time*, University of California Press, Berkeley.
- Russell, B. (1948): *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London.
- Salmon, W. C. (1975): „Theoretical Explanation" in Stephan Körner (ed.), *Explanation*, Oxford, 118–143.
- Salmon, W. C. (1978): „Why Ask »Why?«?" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 51/6, 683–705.
- Sosa E.—M. Tooley (1997): *Causation*, Oxford.
- Suppes, P. (1970): *A Probabilistic Theory of Causality*, Amsterdam.
- Tooley, M. (1997): „Causation: Reductionism versus Realism" in E. Sosa—M. Tooley (eds.): *Causation*, Oxford, 172–192.
- Van Fraassen, B. C. (1989): „The Charybdis of Realism: Epistemological Implications of Bell's Inequality" in J. T. Cushing—E. McMullin (eds.): *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, University of Notre Dame Press, Ind., 97–113.

- Weizsäcker, C. F. von (1985): *Aufbau der Physik*, Hanser, München.
- Wright, G. H. von (1997): „On the Logic and Epistemology of the Causal Relation“ in E. Sosa – M. Tooley (eds.): *Causation*, Oxford, 105–124.

## SUMMARY

### *The origin of the Reichenbachian common cause*

In the paper the Reichenbachian common cause is defined and analysed historically. It is argued that (1) the Reichenbachian common cause definition can be deduced from Mill's eliminative methods via the reinterpretation of the notion of event; (2) the Reichenbachian common cause properly expresses

Russell's intuition of the common causal ancestor if coincidence is taken as correlation; (3) the definition belongs to the traditional notions of probabilistic cause opposite to Salmon's other alternatives; (4) the two inequalities have inherent role in Reichenbach's notion of common cause.

# A KÉSŐ HUSSERLI TRANSZCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIA MINT TUDOMÁNYOS ÉLETFILOZÓFIA\*

TORONYAI GÁBOR

„A fenomenológia alapjellege szerint  
tudományos életfilozófia.”  
(Husserl)<sup>1</sup>

## I. Előzetes válaszok lehetséges ellenvetésekre

Edmund Husserl késői gondolkodását tudományos életfilozófiaként rekonstruálni? Ez a felvetés azonnal elutasító kétkedést válthat ki mind a Husserl-kutatók bizonyos köreiből, mind pedig a szélesebb filozófusközönség egy részében. A husserli gondolkodáshoz történő közvetlen odafordulás érdekében tehát először számot kell vetnem a szűkebb-tágabb filozófiai közvéleményben általánosnak tűnő meggyőződésekből eredeztethető lehetséges ellenvetésekkel. A témához történő közelítés útját már kezdetben eltorlaszolni látszó ellenvetésekre adott előzetes válaszok megfogalmazása egyben lehetőséget nyújt annak a filozófia-

---

\* Az alábbi írás a szerző *A transzcendentális élet fogalma Edmund Husserl késői filozófiájában* című doktori értekezésének (ELTE, 2000) tézisszerű összefoglalása.

<sup>1</sup> „Der Grundcharakter der Phänomenologie ist wissenschaftliche Lebensphilosophie. A kijelentés Husserl 1927-es, *Natur und Geist* (*Természet és szellem*) című előadásában hangzott el.

Az előadás kéziratának eredetije a leuveni Husserl-archívumban található FI 32 jelzéssel, ennek 110. oldalán szerepel a fenti mondat. (Idézi Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*.” Nijhoff, Hága 1993, 197. o.)

történeti értelmező-hatástörténeti folyamatnak a megvilágítására is, amely számunkra, a ma filozófusgenerációja számára, megjeleníti a husserli fenomenológiát. Az elválasztó időbeli távolságon történő keresztülhatolás pedig egyben alkalmat teremt a Husserl-gondolkodásához való megértő közeledés megfelelő módját illető megfontolásokra.

A felvetéssel szemben ellenvetés eredeztethető először is a szűkebben vett Husserl-kutatás szempontjából nézve — a hatalmas terjedelmű kéziratos hagyaték jelentős részének publikátlansága mellett — abból a tényből, hogy Husserlnél nem található olyan vizsgálódás, amely kifejezetten közelebbi vizsgálódás tárgyává tenné azt, hogy mi az élet. Márpedig nem volna-e túlságosan erőszakolt dolog átfogóan életfilozófiaként értelmezni egy olyan filozófiát, amely maga nem állítja figyelme középpontjába az élet mibenlétét? Másodszor pedig, a tágabb körű filozófiai nyilvánosságban uralkodó Husserl-értelmezés éppen nem egy életfilozófus képét mutatja. Végül pedig a századunkban nagy hatást gyakorló filozófálási magatartásmódokat tekintve a tudományos filozófia és az életfilozófia egymást kizáró alternatíváknak tűnhetnek.

1. Az életfogalomra vonatkozó husserli tematikus vizsgálódások hiányával kapcsolatban a Husserl-kutatásban megtalálható reflexiók (Eugen Fink, Hans-Georg Gadamer, Hans Rainer Sepp)<sup>2</sup> alapján

---

<sup>2</sup> Eugen Fink: „Úgy tűnik nekem, hogy az intencionális analízis módszertani kibontakozásában egyfajta életfilozófiává válik.” (*Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1976, 152. o.) Azután hozzáteszi, hogy „a husserli fenomenológia életfogalma nem spekulatív módon exponált”. (Uo.) [„Es scheint mir, dass die Intentionalanalyse im Zuge ihrer methodischen Entfaltung zu einer Art von Lebensphilosophie wird. ... Der Lebensbegriff der Husserlschen Phänomenologie wird nicht spekulativ exponiert.”]

Hans-Georg Gadamer: „Husserlnél végképp hiányzik bármiféle közelebbi meghatározása annak, hogy mi az élet, habár a fenomenológia lényege, a korrelációkutatás tárgyilag az életviszony strukturális mintaképét követi.” (*Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, fordította Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest 1984, 184. o.)

Hans Rainer Sepp: „... a filozófia életjelentőségének kérdései Husserl érdeklődésének középpontjában álltak, azonban nem rendszeres módon foglalkozott velük”. (Sepp, Hans Rainer: *Theoria und Praxis. Husserls transzendental phänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Alber, Frei-



megállapíthatjuk, hogy az életfogalom értelmezése meghatározó jelentőségű a fenomenológia számára, s mivel Husserl maga nem végezte el az ezzel kapcsolatos munkát rendszeres módon, ezért a Husserl-értelmezésre hárul a feladat.

Véleményem szerint a Fink, Gadamer, illetve Sepp által felvetett interpretációs lehetőségek közül az Eugen Finkhez kötődő módszertani szempont a legközvetlenebbül Husserlhez kapcsolódó, legátfogóbb és egyben leginkább termékeny megközelítésmód. Közismert, hogy a módszer problémája az egész fenomenológiai gondolkodás centruma. A módszerbeli kibontakozáson alapuló értelmezésbe ugyanakkor a Gadamer, illetve Sepp által ajánlott szempontok is szervesen illeszkednek. A gadameri értelmezés – tehát a német idealizmus gondolata élet és öntudat strukturális megfeleléséről – Husserlnél átfogóan a „transzcendentális élet” kettősségében (mint „világképző élet” és mint „öneszmélő élet”) ragadható meg. A praxis problémái pedig, amelyeket Sepp állít a középpontba, a „monadikus életben”, illetve az „interszubjektív (intermonadikus) közösségben” végbemenő értelemképződés „genetikus”, illetőleg „interszubjektív módszerbeli” tisztázása során lelik meg helyüket.

A legtermékenyebbnek is a módszertani kibontakozás szempontja tűnik, mert szisztematikusan feltárhatóvá teszi nemcsak a nyilvánosságnak szánt husserli írásokat, hanem a kutatási munka kéziratait is. Összhangban Husserl publikált műveiben és előadásaiban kinyilvánított fő törekvéseivel szilárd talajt biztosít az értelmezés számára a „statikus” és „genetikus módszer” tekintetében. Ugyanakkor az ilyen módon explicált fenomenológiai módszertan jól megformálható lehetőséget teremt arra is, hogy Husserl késői gondolkodását egész transzcendentális filozófiai programjának egységében: a genetikus módszer elmélyítésére irányuló, főként a kéziratok szövegekben tettenérhető, kísérletként mutassuk fel.

A módszertani kibontakozás sémája tehát segít értelmezni Husserl egész gondolkodói élettörténetét, de ezen túlmenően megvilágítja figyelemre méltó módon ezt a sémát megismétlő recepciótörténetet is.

---

burg/München 1997, 20. o.) [„für Husserl Fragen der Lebensbedeutsamkeit der Philosophie im Zentrum seines Interesses standen, er sich ihnen aber nicht auf eine systematische Weise widmete”]

2. Husserl gondolkodói élettörténetének és a recepciótörténetnek az említésével a tágabb filozófiai közvélemény számára ismert Husserl-kép problémájához értünk. Ez a felfogás egy transzcendentális idealista álláspontból logikai, ismeretelméleti problémák szigorú tudományos-ságra törekvő, kifinomult elemzésével foglalkozó filozófus képét mutatja, aki élesen szembenáll az irracionális és tudományellenességet megtestesítő életfilozófiákkal.

Az általános Husserl-képet alapvetően a pszichologizmussal szemben fellépő, de a fenomenológia kezdetét is jelentő *Logikai vizsgálódások* (1900/1901) és kisebb mértékben a programatikus, *Logos*-beli tanulmány: „A filozófia mint szigorú tudomány” (1911), illetve a transzcendentális fenomenológiai fordulat főműve: *A tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi* (Első könyv, 1913, *Eszmék I*): Husserlnek még az első világháború előtti alkotói periódusából származó művei alakították ki. Ezt a képet módosították ugyan a késői, publikált művek: *Formális és transzcendentális logika* (1929), *Karteziánus elmélkedések* (1931)<sup>3</sup>, és főként *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* (1936, *Válság*)<sup>4</sup>, de alapjában véve nem változtatták meg. A szűkebb körű recepción, a Husserl-kutatáson kívül Husserl módszertani fejlődése mondhatni ismeretlen.

Visszatekintve a második világháború után meginduló Husserl-kiadás (a *Husserliana* sorozat) és a vele összefonódott Husserl-kutatás történetére, azt láthatjuk, hogy ezek mintegy „megfeleltek” a felvázolt általános Husserl-kép és Husserl valódi fejlődése közötti eltérés feszültségéből adódó feladatnak. A husserli szintéziskísérletek (*Eszmék: Hua III/1,2, IV, V, Karteziánus elmélkedések: Hua I*, illetve a *Válság: Hua VI*) megjelentetése után fokozatosan betöltötték az *Eszmék I.* és a *Válság* között tátongó publikációs szakadékot (*Hua IV*,

---

<sup>3</sup> Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába* (ford. Mezei Balázs), Atlantisz, Budapest 2000.

<sup>4</sup> Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága I–II.* kötet. (Ford. főszerző: Berényi Gábor és Mezei Balázs, mellékletek: Egyedi András (I. III.) és Ullmann Tamás (IV–XXIX.). A fordításokat átdolgozta, a terminológiát egységesítette, az utószót, az életrajzot és a jegyzeteket írta: Mezei Balázs.) Atlantisz, Budapest 1998.

Rövidítés: *Válság I*, ill. *Válság II*.

V, VII, VIII, IX, XI, XIII, XIV, XV, XVII) és értelmezték Husserlnek a *Válságra* kifutó – genetikus fenomenológiai – fejlődését. Végül pedig, a legutóbbi években, kísérlet történt – Anthony J. Steinbock: *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl* (1995) – a *Válság*beli életvilág-koncepció és a genetikus módszer meghaladására a magánál Husserlnél megtalálható továbbgondolási kezdeményezések talaján.

A radikalizálási kísérletek – Steinbock mellett például Nam-in Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte* (1993) – alapjául az elsősorban Klaus Held és Bernhard Waldenfels munkásságában kibontakozó Husserl értelmezési teljesítmény; újabban publikált dokumentumok: Eugen Fink VI. *Cartesianische Meditationja* (1988) és a kiegészítő kötet a *Válsághoz* (Hua XXIX (1993)); az 1929 (*Karteziánus elmélekedések*) és 1934 (a *Válság* szövegek keletkezésének kezdete) közötti időszakot az interszubjektivitás tematikus szempontjából rendkívül sokrétűen megjelenítő *Husserliana* XV. kötet (1973), valamint a még publikálatlan kéziratok tanulmányozása szolgált.

A Husserl-kiadás és Husserl-kutatás egymással összeszővődött folyamata mára olyan helyzetet teremtett, amelyben átfogó igénnyel lehet hozzáfogni annak megmutatásához, hogy módszertani kibontakozása során miként válik Husserl transzcendentális fenomenológiája tudományos életfilozófiává.

3. Egy ilyen értelmezési felvetéssel szemben azonban kézenfekvőnek látszik az az ellenvetés, hogy eleve lehetetlen vállalkozás tudományos életfilozófiát művelni. A századunkban nagy hatással képviselt filozófálási módokat tekintve ugyanis a filozófiai közvéleményben szinte magától értetődő vélekedésnek tűnik, hogy tudományos filozófia és a tudománykritikai attitűdöt megtestesítő életfilozófia egymást kizáró alternatívák. *Előzetes* válasz gyanánt azokra az evidenciákra mutathatunk rá, amelyek bizonyítják, hogy a husserli fenomenológia egész kibontakozása során a *Logikai vizsgálódások*beli kezdettől a *Válság*beli „végig” mind a tudományos filozófiai, mind pedig a tudománykritikai-életfilozófiai törekvés meghatározó motívum. Legnyilvánvalóbban a megismerésünk végső megalapozására törekvő filozófia mint szigorú tudomány programjában az egyik oldalon, illetve az „életvilág” késői gondolatában a másikon mutathatunk fel ilyen kapcsolódási pontokat. A „végső megalapozás” és a „szigorú tudományosság” szempontját előtérbe helyező korai fenomenológia is

alapfogalmaiban (pl. *intencionális élmény*) utal azonban az *életre*<sup>5</sup>, s a fenomenológia programatikus jelentkezését kifejező „Vissza a dolgokhoz!” jelszó is a tényleges, megélt tapasztalathoz történő odafordulásra hív fel. Az „életvilág” fogalmának középpontba helyezésével a késői filozófiában előtérbe kerülő tudománykritikai-élet-filozófiai törekvés pedig nem jelenti egyúttal a szigorú tudományosság feladását. Éppen ellenkezőleg! Husserl „kedvező kilátásokat” tulajdonít annak, hogy a tudományok egzisztenciális értelmét érintő krízisben is megnyilvánuló, az európai kultúrát egészében illető válságra a fenomenológiának mint tudományos filozófiának a kibontakoztatása adjon választ.

A tudományos filozófiai és az életfilozófiai motivációk sajátos együttes érvényesüléséből kiindulva beláthatjuk azt, hogy Husserl gondolkodásának alapjellege és összstílusa egyik beállítottsággal sem azonosítható, hanem a két attitűd egymással történő szembefordítása révén mindkettőtől távolságot teremt, pontosabban visszamegy az elválasztásukat megelőző dimenzióba. Ha pedig ez lehetséges, akkor nem eleve lehetetlen a tudományos filozófia és az életfilozófia motívumait egyaránt magában hordozó gondolkodói törekvés.

\* \* \*

A Husserl-recepció történetével a célkitűzésünket illető lehetséges ellenvetések formájában való számvetésnek a követendő eljárásra vonatkozó eredményét abban a belátásban ragadhatjuk meg, hogy a husserli transzcendentális fenomenológia tudományos életfilozófiaként történő értelmezését a fenomenológiai módszertanból kell kibontani.

---

<sup>5</sup> Husserl számos alkalommal és számos kifejezésben, s ami döntő fontosságú, a fenomenológia első megjelenésétől kezdődően mindvégig gondolkodásának alapfogalmaiban utal az *életre* [*Leben*]. Ilyen fogalmak többek között az *intencionális élet* [*das intentionale Leben*], a *tudatélet* [*Bewusstseinsleben*], az *élmény* és az *intencionális élmény* [*Erlebnis*, illetve *das intentionale Erlebnis*]; a *világbeli élet* [*Weltleben, das mundane Leben*], az *életvilág* [*Lebenswelt*]; a *világtapasztaló élet* [*das welterfahrende Leben*], a *transzcendentális élet* [*das transzendente Leben*] és az *eleven jelen* [*lebendige Gegenwart*]. Már pusztán e tény alapján is indokolt feltenni a kérdést, hogy: Mi az az „élet”, amelyre itt utalások történnek és miként adódhat ezeken a módokon?

Ezért megközelítésünk fő szempontja az, hogy a fenomenológiai epokhé, illetve redukció útján feltáruló transzcendentális élet különböző fogalmi rétegei a feltárásukat célzó megfelelő husserli módszertani eljárások összefüggésében jelenjenek meg a kifejtés során.

A fenomenológia redukció módszere és a transzcendentális élet fogalma is csak a *transzcendentális fenomenológiai programmal* a legszorosabb összefüggésben értelmezhető azonban. A dolgok és a világ objektív létezésébe vetett természetes meggyőződésnek a végső szubjektív eredetekre, a *transzcendentális szubjektivitásra* történő visszavezetés alapján történő magyarázatát célzó program különböző végrehajtási módozatai: azaz a fenomenológiai redukció *útjai* alkotják a módszertant. A természetes tapasztalattól a transzcendentális szubjektivitáshoz vezető lépést pedig késői filozófiájában Husserl a természetes, világbeli élettől a *transzcendentális élethez* vezető lépésként fejezi ki.

A husserli filozófia rekonstrukciójának voltaképpen feltárandó legeredetibb belső szempontját az a – elsősorban az utolsó alkotói periódus műveiből kiemelt – gondolati alakzat alkotja, amelyet az egész transzcendentális fenomenológiai program *ideális lények*ként fogok fel. Ez képezi azt az egységesítő szempontot, amelyből Husserl filológiaiilag-történetileg tényleges fejlődését szemlélem. Fő célom e szándékolt egyoldalúsággal az, hogy a transzcendentális élet, illetve a tudományos életfilozófiai értelmezés *pozitív* fogalmi kifejtésének lehetőségét körvonalazzam. Ezért a husserli történeti szövegekből elsősorban az ennek a célnak az elérését lehetővé tevő összefüggéseket világítom meg. Háttérbe szorul ennek következtében a *negatív* kifejtés: nem foglalkozom ugyanis érdemben a Husserl gondolati fejlődésében fellelhető ingadozásokkal, a lényeket illető különböző megnyíló és elzáruló horizontokkal, Husserl sokféle konkrét tárgyi vizsgálódásaiból kibontható eltérő átfogó értelmezési lehetőségekkel stb.<sup>5</sup>

Szeretném azonban elkerülni azt, hogy a kifejtés módszertani egyoldalúsága miatt Husserlről egy spekulatív gondolat rendszeres kibontakoztatására törekvő filozófus túlzottan egyoldalú, s így hamis képét sugalljam. Husserl ugyan tudatosan a végérvényes igazságra törekvés szellemében dolgozott, gondolkodási stílusát azonban a konkrét, *aprólékos tárgyi-tapasztalati munkában* való elmélyülés és az

ebből kiinduló, *ámde a végső horizontokat is mozgató*, folytonos újrakezdés: gondolatainak állandó evolúciója jellemzi.

A negatív kifejtés hiányának az előzővel összefüggő másik dimenziója az, hogy *nem térek ki a Husserl-kutatásra* és nem konfrontálom az itt adott értelmezést a Husserl-irodalomból ismert interpretációs irányokkal. Mindezek természetesen szükséges, *ámde* ennek az írásnak a keretei közé be nem szorítható, elvégzendő feladatok.

## **II. A késő husserli transzcendentális fenomenológia tudományos életfilozófiaként történő rekonstrukciójának felvázolása**

Az alábbiakban a késő husserli transzcendentális fenomenológiai program *tudományos életfilozófiaként történő átfogó rekonstrukciójának felvázolására teszek kísérletet. Nem tudományos filozófiaként és életfilozófiaként akarom azonban bemutatni a késő husserli fenomenológiát, hanem éppen ellenkező irányú megközelítésben: a transzcendentális program hangsúlyozott, ideális egységén belül törekszem megvilágítani a tudományos életfilozófiai jelleget. Ugyanis Husserl szerint a szigorúan tudományos ismeret lehetősége – tehát az olyan ismereté, amely a világra vonatkozó objektív, általánosérvényű, mindenkor mindenki számára szükségszerűen érvényes belátás lehet – , illetve az el nem tárgyiasítható szubjektivitás működése, élete egyaránt a transzcendentalitásban: a minden tapasztalat végső szubjektív eredetére történő visszavezetésben tárható fel.*

A transzcendentális filozófiai törekvés valóságtudatunkból, a világ és a világbeli dolgok objektív létezésére vonatkozó természetes meggyőződésünkől indul ki és e meggyőződés bennünk magunkban rejlő eredetének feltárását célozza. A transzcendentális gondolkodásmód ebben az eredetben, a *transzcendentális szubjektivitás*ban mutatja fel aztán valóságtudatunk lehetőségfeltételét. Természetes tapasztalataink és meggyőződéseink transzcendentális eredetükből történő megértése mindennapi életünk valóságát a szubjektív, illetőleg – a kommunikatív normalizációként megragadott – interszubjektív valóságképzés perspektívájából láttatja. Történeti dimenziójában pedig az emberiség autonóm ön- és világteremtésének horizontján világítja meg.

Az elemzés gondolati struktúrájában a minden ismeret transzcendentális szubjektivitásbeli eredendő összefüggését kifejező husserli *rendszer gondolat* feltárását a világképző és öneszmélő *transzcendentális élet* fogalmának a rendszer gondolat kibontakoztatásának keretében elvégzett rekonstrukciója, illetve – ezzel összefonódva – a késő husserli transzcendentális fenomenológia *tudományos életfilozófiaként* történő értelmezésének felvázolása követi.

(i) *A husserli rendszer gondolat feltárása*

Husserl azt a feladatot tűzte ki maga elé, hogy szigorú tudományként alapozza meg a filozófiát. A *tudományos filozófia* elgondolása volt az az álom, amelyet végül is késői filozófiájában végigálmódott. Vizsgálódásaim során arra a belátásra jutottam, hogy a késői Husserl nem csupán *törekedett* korábbi részletelemzéseinek rendszeres és átfogó összegzésére, de *sikerült* is körvonalaznia egy átfogó filozófiai rendszerelképzelést!

A tudományos, a tudás *végső megalapozását* megvalósító filozófia mint cél a szigorúan tudományos ismeret lehetőségének felmutatását követeli meg. A tudás végső megalapozásának célját Husserl a *transzcendentális fenomenológiai program* végigvitelével látta elérhetőnek. Ez a program a mindennapi, természetes szellemi magatartásnak – s az ennek beállítottságát soha fel nem függesztő tudományos tudatnak – a világbeli dolgok objektív létezésére vonatkozó meggyőződéséből indul ki és e meggyőződés végső szubjektív eredetének feltárását célozza. Minden – a legtagabb értelemben vett – gondolkozás e szubjektív eredetében, a *transzcendentális szubjektivitás*ban mutatja fel aztán nemcsak az objektív megismerés lehetőségfeltételét, hanem minden tényleges és lehetséges ismeret érvényességének eredetét is. Minden ismeret transzcendentális szubjektivitásbeli eredendő összefüggését fejezi ki a husserli *rendszer gondolat*.

\* \* \*

A rendszer gondolat konkrétabb megfogalmazása érdekében azonban közelebbről meg kell világítanunk a természetes beállítottságtól a

transzcendentális szubjektivitásra irányuló reflexióig vezető lépést, amelyet késői filozófiájában Husserl a világbeli élettől a transzcendentális élethez vezető lépésként fejez ki.

Husserl a megismerés problémáját az objektív megismerés lehetőségének megvilágításában látja. Meglátása szerint mindennapi természetes szellemi magatartásunkat egyfajta természetes *transzcendencia-tudat* jellemzi, amely a valóságosnak vélt dolgok „tudattranszcendenciájára” vonatkozik. A világ dolgainak objektív létezésére vonatkozó meggyőződés pedig egy még alapvetőbb magátólértetődőségre támaszkodik, amely a tapasztalás dolgainak minden változása mellett is megmaradó *világ* létezésének állandó előfeltételezésében áll. Ezt az alapvonást nevezi Husserl a természetes beállítottság generáltézisének (Hua<sup>6</sup> III/1. 60 sk. o.).

A természetes szellemi magatartásnak ez a jellegzetessége érvényesül Husserl szerint a szokványos tudományos gyakorlatban is. A tudományok normális tevékenységük során ugyancsak feltételezik a világ adottságát, amelyen belül kutatási területük adódik. A tapasztalás végtelen kiterjesztésében ugyan kétségbe vonják a mindennapi, természetes tapasztalatokat, de ugyanúgy előfeltételezik egy minden tapasztalás számára már mindig is előzetesen adott világ létét.

A szkepszis – a filozófiai szkepszis mint antifilozófia – alapjában teszi kérdésessé mindezt. A szkeptikus tézist a következőképpen fejezhetjük ki: A létező semmi azokon az adottság módokon túl, amelyekben a rávonatkozó vélekedésekben feltárul. Ez az állítás tehát minden tudattranszcendens, objektív létet tudatimmanenciaként mutat fel azáltal, hogy az objektivitást feloldja a szubjektív adottság módokban és vélekedésekben.

Husserl értékelése szerint a szkeptikus érvelésben valódi, mély belátás rejlik: Az a felismerés fejeződik ki benne, hogy minden tárgyról való tudásunk és vélekedésünk szükségképpen kötődik a mindenkori aktuális szubjektív szituációhoz, tehát ahhoz a perspektívához és ahhoz a módhoz, amelyben illetve amiként megjelenik számunkra az adott tárgy. A természetes beállítottság magátólértetődő tudattranszcendencia előfeltételezésében is felmutatható tehát ez a szubjektív

---

<sup>6</sup> *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff (ill. Kluwer) Den Haag, bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster.



vonatkoztatási pont. Az, hogy valami objektíven létezik, függetlenül attól, hogy én miként vélekedem – hogy vélekedem-e egyáltalán felőle vagy sem –, szükségképpen a lehetséges „én, itt és most vélekedem” szituációktól való függetlenséget jelenti. Az objektivitás állítása tehát a közvetlen, aktuális, szubjektív megélésre mint a rendelkezésünkre álló valódi kiindulási és viszonyítási pontra utal vissza.

A szkepszis, amely radikálisan szakít a természetes beállítódással, a filozófia szükségyszerű kezdetének bizonyul. Husserl elfogadja és a *fenomenológiai redukció* két mozzanataként értelmezi a szkeptikus epokhé, illetve a szubjektivitásra való visszavezetés belátásait. Meglátása szerint azonban nem a ténylegesen-reálisan, a mindenkori itt és most szituációban, mintegy világbeli eseményként megélt pszichikai élmény szempontjából kell megértenünk a szkeptikus belátásban elének kerülő szubjektivitást.

A szkeptikus relativizmusból kivezető utat Husserl a szkeptikus belátásban felmutatott szubjektív, tudati megélés értelmező elmélyítésében találja meg. Meglátása szerint ez az út akkor tárul fel, ha tudatos akarati döntéssel végrehajtjuk – ki-ki maga – a *fenomenológiai redukció*t. Tehát ha elszánom magam arra, hogy felfüggeszsem azt az önmagammal szembeni nagyon is természetes beállítottságot, amelyből kiindulva önmagamot úgy fogom fel, mint ezt és ezt az embert a téridőbeli világban a többi ember és a dolgok között, amit teszek és megélek azt pedig a világban lejátszódó eseménynek értem. Így eljárva a szkeptikus epokhéban elének kerülő szubjektív-relatív élmények áramát *fenomenológiai redukciónak* vetjük alá: olyan állaspontra helyezkedünk, amelyen nem hajtjuk végre velük kapcsolatban, nem kapcsoljuk hozzájuk a külső világbeli vagy pszichológiai realitás tudatát. Ezáltal semmi sem vész el az élményekből, a reális végbevétel tudata sem, csak éppen nem a megélésük ténylegességében tartózkodunk, hanem végbemenetelük *mikéntje* szempontjából tekintve *reflektálunk* rájuk. A szkeptikus epokhé ilyen módon *transzcendentális-fenomenológiai epokhé*vá alakul át. A szkeptikus epokhé révén előálló szubjektív-relatív élményáram pedig a tényleges érvényesség tudatától „megtisztított” *tiszta, immanens élményfolyam*ként válik hozzáférhetővé.

A természetes tapasztalás és megélés transzcendentális-fenomenológiai redukciója révén reflexió tárgyává tett immanens élményfolyam-

A természetes tapasztalás és megélés transzcendentális-fenomenológiai redukciója révén reflexió tárgyává tett immanens élményszorombban állandó, feltartóztathatatlan áramlásban jelennek meg számunkra, majd szűlyednek el ismét az élmények. Magát az értelemalakokat szüntelen folyamatban a reflexió pillantás elé hozó és onnan „elpusztító” immanens élményszorombot, valamint létrejövésének módját nevezi késői filozófiájában Husserl „transzcendentális életnek”!

A végső szubjektív eredetek feltárására irányuló transzcendentális visszakerdezésnek a végpontja azonban nem önmagában az immanens élményszoromb, hanem az élményszoromb minden élményében feltételezett, „abszolút működő” transzcendentális szubjektivitás. Eszubjektivitásra irányuló reflexió apodiktikus magvát az *ego cogito*-ban feltárolt evidencia alkotja.

Az *ego cogito* egész problémaköre a transzcendentális önészlelésben kulminál. Tehát a fenomenológiai redukció (kartezianus) útjának azon pontjában, ahol az *ego-cogito-cogitatum* szerkezettel leírt immanens élményeknek az *ego*-pólusára reflektálunk.

E tekintetben először is rögzítsük azt a meglátást, hogy a mindenkor aktuálisan működő én, az *ego*-pólus a reflexió önészlelés számára már csak folytonosan tovaáramló, de még intencionálisan élő, még jelenlevőként visszatartott: retencionális fázisok értelmében vett éppen-eltűnésében lép fel, jelenik meg. Az önészlelő reflexió így voltaképpen mindig utólagos észlelés, és tulajdonképpen nem észlelő megragadás. Következésképpen az önészlelő reflexióban végbevitt önéazonosító szintézis már mindig is előfeltételezi a mindenkor aktuálisan működő én egységét: *prereflexív szintézisét*. Az önreflexió paradox, rejtélyes volta válik nyilvánvalóvá: a mindenkor aktuálisan működő szubjektivitás *prereflexív*, anonim marad!<sup>7</sup>

A reflexió állandó megelőzése azonban két további vonást is rejt magában. Először is azt, hogy a reflexió nem kiváltja a működő jelen múlttá válását, hanem csak benne mozog a működő jelenben magában benne rejlő állandó változás, áramlás [*Strömen*] közegében. A működő

---

<sup>7</sup> Klaus Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Nijhoff, Den Haag 1966), 97. o.

jelen állandó áramlása minden utólagos reflektív aktivitás számára már mindig is alapul szolgál: *őspasszív* [*urpassiv*] jellege van.

Másodszor pedig rögzítsük azt a belátást, hogy az őspasszív és prereflexív, végsőképp működő én jelenét úgy kell elgondolnunk, mint ami bizonyos értelemben megelőzi a reflexió idejében valamely „most” időpontbeli énként, jelenként való tárgyiasítását. Olyan jelen, amely előtte van a „most”-nak. A reflexió időbeliségéhez képest a működő jelen *pretemporális* [*vor-zeitlich*].

A végsőképp működő szubjektivitás eleven jelenének őspasszív, prereflexív és pretemporális jellegét egy *spekulatív gondolat* (vö. pl. *Hua VIII* 90. sk. o., 412. o.)<sup>8</sup> foglalja egységes alakzatba.

Az *ego* a reflexióban vagy a világtapasztaló élet élményfolyamának áramló most-sokaságában önmagától állandóan elkülönülő, sok énként vagy az áramló élményfolyamban fennmaradó identikus énként ragadható meg. Az én mint önmagával azonos, egyetlen én és mint az időben mindig más, sok én összefüggését világítja meg ez a spekulatív gondolat.

A végsőképp működő szubjektivitás őspasszív állandó megoszlása, tovaáramlása (*Entströmen*), elkülönülő, önmagától és a prereflexív szintézisben már mindig is végbemenő önmagával való összekapcsolódása a pretemporális jelenben olyan állandó, a reflexió számára olyan *a priori*, már mindig is előzetesen végbemenő működés, amely az abszolút egyedi, végső soron működő szubjektivitás – az eredeti én – önmagában történő tükröződéseként, formális iterációjaként, megsokszorozódásaként gondolható el a reflexióban. Így tehát a reflexió öntudat egysége úgy gondolható el, hogy az identikus én tükröződik – formálisan ismétlődik, megsokszorozódik – az élményfolyam én-sokaságában.

\* \* \*

---

<sup>8</sup> Vö. i. m. 164–172. o., ill. Klaus Held: „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, in *Perspektiven transzendental phänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern* (Nijhoff, Hága 1972, 3–60. o.), 19–20. o.

A belső időbeli immanens élményfolyambeli élmények *ego*-pólusára irányuló reflexió tehát egy előzetesség-szerkezetet tár fel, amelyet a reflexiós tapasztalatot meghaladó, ahhoz képest spekulatív gondolat fog egybe. Husserl azonban úgy véli, tapasztalativá alakítható ez a gondolat: s éppen ez a kérdéses tapasztalat az *ego cogito* evidens tartalma.

A döntő mozzanat az önészlelés *végtelen iterálhatóságára* történő rámutatás. Arról van szó, hogy az önészlelő reflexió, amelyben a reflexió számára maga a még eleven reflektáló én adódik, végtelenül iterálható. Husserl ebben az önészlelés eleven jelenén belül formális azonosságban végtelenül – „immer wieder” – ismételhető reflexióban annak bizonyítékát látja, hogy a reflexióban megragadott énben az abszolút, eredeti én lép fel az időben.

Figyeljünk fel a belső időtudat és a reflexió végtelen iterálhatósága közötti összefüggésre. Az észlelési jelenen belül az ősbenyomásban észlelt tartalmat a retenciókontinuum első retencionális fázisa tartja meg, az ősbenyomásban feltörő újabb észlelést megtartó második retenció pedig már tartalmazza az első retenciót is a benne őrzött és távolabb került első észlelési tartalommal, a harmadik retenció tartalmazza a megelőző retencionális fázisokat, a negyedik a harmadikat stb. Az ősbenyomáshoz legközelebbi retencionális fázis tehát tartalmazza az összes előző retencionális fázist tartalmukkal és a köztük lévő időbeli fáziskülönbségekkel együtt. Ugyanez a kumulatív összegyűjtés gondolat ismétlődik meg a végtelenül iterálható reflexiós fázisok leírásában is (pl. *Hua* VIII 89 sk. o., 411 sk. o.).

Az önreflexióban végbemenő retencionális szintézisbeli kumuláció mint az *ego*-pólusra történő reflexió végtelen iterálhatóságban való ismétlődése mind jobban kiemel egy, az egész retencionális-kumulatív fázissorozatot áttekintő reflektáló ént és azt a belátást, „*hogy a »sok« aktuspólus önmagában evidensen ugyanaz az én, vagy hogy egy és ugyanazon én lép fel mindeme aktusban*” (*Hua* VIII. 90 sk. o., kiemelés az eredetiben).<sup>9</sup> A mindenkor aktuálisan működő reflektáló én „fellépése” az időben *önobjektiváció*: valamely belső időbeli pontban létezőként rögzített, reflektált énként való megjelenés. Így jutunk az

---

<sup>9</sup> „[...] daß die »viele« Aktpole in sich evident dasselbe Ich sind, oder daß ein und dasselbe Ich in all diesen Akten seine Auftritte hat [...]”

*ego cogito* formulaszerű megfogalmazásához: *Én* mint az önreflexióban az immanens élményfolyam élményeinek énjeként megragadott, reflektált én *a reflexióban működő, reflektáló én* – „eredeti énem” – önobjektivációja vagyok.

A transzcendentális szubjektivitás egésze az *ego cogitóból* kiinduló három különböző irányú gondolati mozgás mentén közelíthető meg. A rendszergondolat, tehát az az egyetemes, konkrét *a priori* lehetőség-feltétel, amely biztosítja a természetes világbeli életben és a tudományokban lehetséges minden ismeret átfogó, rendszeres és módszeres megközelíthetőségét – konkrétan kifejtve –, három gondolati mozgás mint transzcendentális eljárásmodok és a transzcendentális szubjektivitás ezen eljárásmodok által feltárt rétegeinek összefüggése. A három transzcendentális eljárásmod (a *statikus*, *genetikus*, illetve *interszjektív* konstitutív módszerek) a transzcendentális szubjektivitás különböző absztrakt rétegeit (transzcendentális *ego*, *monadikus ego*, *interszjektív monáshközösség*) az intencionális tárgy- és világkonstituáló élet egyes dimenzióiként tárja fel.

## (ii) A transzcendentális élet fogalmának rekonstrukciója

A transzcendentális élet a transzcendentális szubjektivitás élete! A „transzcendentális élet” fogalma az állandóan áramló immanens élményfolyamot a transzcendentális szubjektivitás életeként, az immanens élményfolyam idejében – a „belső időben” – *létrehozott* (konstituált) létként ragadja meg: ezért e fogalom legeredetibb jelentésrétege az immanens élményfolyam transzcendentális szubjektivitás általi konstitúcióját foglalja magába.

A transzcendentális élet két dimenzióját a transzcendenciátudat eddig felvázolt problémájára tekintettel a következőképpen világíthatjuk meg. A fenomenológiai redukcióvá átalakított szkeptikus epokhé a transzcendentális szubjektivitással szembesít bennünket: ebben fedezhetjük fel a transzcendenciátudat végső eredetét és hordozóját. Ez a belátás nyitja meg az utat az *objektivitás* valódi megértésének és magyarázatának feladatához.

A valódi feladat a világbeli élet természetes transzcendenciátudatában magátólértetődőként előfeltételezett és így tematizálatlanul maradó, ámde a szkeptikus belátás nyomán talányossá vált világ

megismerésének a szubjektivitásban levő végső, minden más ismeret által már érvényesként előfeltételezett alapra épülő magyarázata. A feladattal történő szembesülés során pedig – ahogy Husserl késői fő művében fogalmaz – „Megtanuljuk megérteni, hogy a számunkra mindig az adottságmodok áramló váltakozásában létező világ: *egyetemes szellemi vívmány*, amely mint valamely szellemi alak, értelemképződmény egysége jött létre, egyszersmind képződik tovább – mint az egyetemes, végsőképp működő szubjektivitás képződménye.” (Válság I. 147, kiemelés az eredetiben.)

A világ a végsőképp működő transzcendentális szubjektivitás képződménye, konstitutuma, azé a szubjektivitásé, amelynek éppen a világképzés a létmódja, az *élete*. Az objektivitás magyarázatára irányuló program végbeville tehát e konklúzió fokozatos – a világképzés mint világtapasztalás, világbirtoklás, illetve világ(újra)teremtés rétegein keresztülhaladó – kibontásában áll.

A fenomenológiai redukció funkciója a transzcendentális élet mint világképző szubjektivitás megnyitása a kutatás számára. A redukció azonban egyfajta *énhasadást* (Ichspaltung) is felszínre hoz: a szemlélt, tematizálandó én és a szemlélő, tematizáló, reflexiós én kettősségét. A filozófiai kutatás maga is a transzcendentális élet része. A fenomenológiai redukció tehát nem egyszerűen a világképző élethez vezet, hanem a világképző élethez a rá való reflexióban: a transzcendentális élethez mint *világképző élet és öneszmélő élet korrelációjához*.

A transzcendentális szubjektivitás és a világképző élet különböző rétegeire tekintettel a filozófiai öneszmélő élet formáit az *egyetemes öneszmélésben, a habitualizálódott filozófiai beállítottságban* illetve a *filozófia egyetemes tudományként történő megvalósításában* ragadhatjuk meg.

### (iii) A késő husserli fenomenológia tudományos életfilozófiaként történő felvázolása

A tudományos életfilozófiai értelmezés a transzcendentális élet két fogalmi mozzanatának a transzcendentális programmal összefüggésben történő közelebbi meghatározásában áll.

a) Világképző élet. Az *objektivitás magyarázata voltaképpen a transzcendentális szubjektivitásból kiinduló világképzés, a transzcen-*

*dentális szubjektivitás időbeli önlétrehozását* jelenti. A világ objektív létének transzcendenciatudatbeli adottságát tehát a transzcendentális szubjektivitás által konstituált – azaz időben *létrehozott* – létként kell felmutatnunk. A transzcendenciatudat – az így adott objektív világ – létrehozásának értelmében véve a transzcendentális világkonstitúció a *világteremtés* jelentését kapja.

Az objektivitás transzcendentális magyarázatára irányuló gondolatmenet szakaszai során az alábbi lépéseket tesszük meg. A fenomenológiai epokhéban felfüggesztjük a világ objektív léteire vonatkozó meggyőződést és a világbeli dolgok természetes tapasztalását a szubjektív-okkasionális, noétiko-noématikus fenomenáramra: a *világtapasztaló életre* vezetjük vissza. Majd pedig e belső időbeli fenoménsokaság totalitását – az *ego cogit*óban nyert belátásra támaszkodva – *statikus analízis*ben felfedezhető szerkezeti összefüggésként ragadjuk meg. E strukturális összefüggés a *világ* mint ideális értelemképződmény.

Ettől a belátástól „visszafelé”: a természetes világtudat magyarázata felé haladva az első lépést azáltal tesszük meg, hogy megvilágítjuk a transzcendentális egóhoz képest *első* transzcendens „világot” alkotó immanens élményszokaság belső időbeli totalitásának: a monáshoz a *világbirtokló életét*. Megmutatjuk, hogy az *aktív és passzív habitus-genezis* révén miként válik az ideális értelemképződményként felfedezett világ a belső időben fennmaradó, az én által tartósan birtokolt értelemalakzattá. Végül is egy olyan – a habituális én és környező világának korrelációjában felmutatható – monadikus szférához jutunk, amely *pusztán belső időbeli képződésük felől tekintve* már tartalmazza a természetes tapasztalat objektív világának tárgyait is.

A második és egyben befejező lépésben Husserl arról ad számot, hogy az *intermonadikus életben* lejátszódó világkonstitúció miként hozza létre a monadikus egók immanens időbeli, szubjektív világképződményeiből a transzcendens időbeli, objektív világot, a természetes élet ismerős világát. Az időbeli létrehozásként, önobjektivációként felfogott világkonstitúció ebben az utolsó lépésben nyeri el a transzcendenciatudatban adott objektív világ *teremtésének* voltaképpeni értelmét.

## Táblázat

a késő husserli transzcendentális fenomenológia  
tudományos életfilozófiaként történő rekonstrukciójának  
fogalmi összefüggései

<i>Fenome- nológiai redukció útjai</i>	<i>Ontoló- giai ve- zérfonal</i>	<i>Transzcen- dentális eljá- rásmódok</i>	<i>Transzcen- dentális szubjektí- vítás ré- tegei</i>	<i>Transzcendentális élet dimenziói</i> <i>Világkép- ző élet</i> <i>Öneshmélő élet</i>	
kartezia- nus	— — —	statikus (és gene- tikus)	transzcen- dentális ego (ere- deti én)	eleven jelen	
				világta- pasztáló élet (észlelési jelen)	világos ön- tudat ( <i>ego cogito</i> és egyetemes öneshmélés)
pszicho- lógiai	pszichofi- zikai élet régioja (intencio- nális psi- chológia)	statikus és gene- tikus	monadikus ego	monadikus élet	
ontológiai történeti	életvilág/ honi világ (életvilág ontológiá- ja/törté- nelemtudo- mányok)	statikus és gene- tikus (gene- ratív)	fungáló monász- közösség	világbir- tokló élet intermonadikus élet	filozófiai beállítottság
				világ(újra) teremtő élet	a filozófia egyetemes tudomány- ként törté- nő megva- lósítása



Az objektív világ intermonadikus konstitúcióban lejátszódó képződését Husserl két lépésben tárja elénk. Elsőként az ideális lényegként tekintett másik én, másik monász, *alter ego* konstitúciójában létrejövő objektivitást tárgyalja, majd pedig ennek alapján a mindenki számára való *életvilág* intermonadologikus közösségbeli létrehozását vázolja fel.

A másik, az idegen én működése, monadikus sajátsszférája *eredeti módon hozzáférhetetlen számomra*, de éppen ezáltal nyitja meg valami nem sajátához való hozzáférés lehetőségét. A másik én számomra a monadikus sajátsszférámban – közelebből ennek a környező természet, a környező észleleti világot alkotó rétegében – való testi jelenléte révén adott. A másik testi viselkedésére vonatkozó tipikusan beigazolódnak várakozások révén valami elvileg eredeti módon sajátját nem tehetőt: idegent ismerem meg. Az idegen test úgyszólván az eredendő objektum, az objektivitás eredeti fenoménje. Az így fogalmilag megragadott analogizáló appercepció mint „beleérzés” révén konstituálom aztán az *alter egót* a legelemibb testi viselkedésmódoktól kezdve a magasabb pszichikai szférákig.

A monadikus környező világom egyik tárgya: a másik én teste objektívnek bizonyul számomra. Az absztrakt én-te szintézis azonban még csak az objektivitás eredeti fenoménjét jelenti, de nem a voltaképeni objektív világ szintézisét: az absztrakt másik még *nem* objektív világbeli másik ember. A valódi objektivitás, a mindenki számára általánosan érvényes dolgok világa: az objektív világ az állandó működésben lévő, „fungáló” monászközösség „kommunikatív intencionális teljesítménye” (*Válság* II. 111).

Az „életvilág” a fungáló monászközösség világképző transzcendentális életének világa. A monászközösség állandó működése, fungálása éppen ez az intermonadikus konstitúcióban mint *kommunikatív normalizációs közösségivé válásban* lejátszódó világképzés: a belső időbeli első transzcendens világ monadikus tartalmainak transzcendens időbeli *dolgok*ként történő objektiválása.

A fungáló monászközösség voltaképeni teljesítménye a mindenki számára való – interszubjektíven általánosérvényű, azaz objektív – *életvilág* állandó konstitúciója: mindig folyamatban lévő *teremtése* és *újratemtése*. Az objektív világ létrehozása a közösségivé válásban megy végbe, amely a – tágan értelmezett – *kommunikatív normalizáció folyamata*: a világképzetek állandó kölcsönös korrekciója a

tapasztalásban, a megfontolásban és a cselekvésben, amely a szubjektív világképzetekből a korrekciós homogenizálás – bizonyos értelmezések kiválasztása és mások kizárása – révén egy azonosságtartalommal mint harmóniamaggal bíró, mindenki számára érvényes világot hoz létre, s így folyamatában már mindig is meglévőként és továbbértelmezhetőként előlegez egy ilyen identikus világot. A szubjektív világképzetek pedig a már mindig is előzetesen adott, objektív életvilág pusztá jelenségeivé alakulnak át. Így jön létre a *természetes beállítottság objektív világbeli élete!*

Az interszubjektív konstitúció a transzcendentális világképző élet *utolsó a priori* mozzanata, mert ezzel visszaérkezünk kiindulópontunkhoz: a természetes, világbeli élethez. „Az epokhéban végzett kutatásnak éppen az a meglepő, ám evidens [...] eredménye, hogy a természetes objektív világbeli élet csak egyik sajátos módja az állandóan világot konstituáló transzcendentális életnek...” (Válság II. 220 sk. o.)

b) *Öneszmélő élet.* A transzcendentális öneszmélő élet formáit a transzcendentális szubjektivitás rétegeire és a világképzés dimenzióira tekintettel határoztuk meg. Az *egyetemes öneszmélés* a világtapasztaló életre irányuló reflexió, a *filozófiai (fenomenológiai) beállítottság habitualizációja* a világbirtokló élet korrelátuma, a *filozófia egyetemes tudományként történő megvalósítása* pedig az interszubjektív világ(újra)teremtő életnek a filozófusközösséget alkotó formája.

(1) Az *egyetemes öneszmélés* az immanens időbeli noétiko-noématiszűs élményfolyam szempontjából nézve, minden időbeli énműködés egybelátását, teoretikus áttekintését célozza meg. A teoretikus szemlélődésben a tudat – az ész – spontaneitására, az eleven jelenben végbemenő spontán idealizációra támaszkodva az időtlenség, időfelettség vagy mindenidejűség sajátos időiségű létmódjával bíró ideális tárgyiságok, értelemképződmények, lényegek *felfedő, felfedező* intuitív megragadása, „lényegszemlélete” történik.

Az ego cogitóbeli evidencia nem passzív adottság, hanem az önészlelés folyamatos, mindig ismét beigazolóódó és e beigazolóódások kumulációjával előrehaladó önazonosító szintézisének a spontán kivetített, felfedezett végpont mint határalak szempontjából való, aktív, a végtelen időbeli progresszust egészében áttekintő megragadása. Husserl szerint itt végső soron nem konstituált időbeli fennmaradással van dolgunk, hanem spontán idealizációval állunk szemben.

Úgy értelmezhetjük ezeket a husserli gondolatokat, hogy a retencionális kumuláció, az időbeli összegyűlés a legközelebbi retencionális fázisban, szolgál alapul a retenciókban tartalmazott észlelések – az önreflexióban az én – passzív asszociatív összegyűjtéséhez. Egy dolog folyamatos, beigazolóódó észlelésében a retencionális fázisok végtelen ismétlődésben előrehaladó passzív kumulatív szintézise állítja elének az észlelés mostját, amelyben az állandóan áramló konkrét észlelési benyomások felhalmozódó, összesűrűsödve megtartott sokasága az észlelési tárgyként – noématisz tartalomként, az észlelési fázisokban működő én pedig észlelő énként – egy noétikus aktus énjeként jelenik meg. A retencionális fázisok – és erre alapozódva a protenciók, illetve a jelent körülvevő múlt- és jövőhorizontokban rejlő idő „újramegjelenítése” (vö. *Hua* VIII. 468 skk. o., *Hua* XV. 355 sk. o.) – révén az „idők” összegyűlése teszi lehetővé „mindenek” áttekintését: az időbeli dolgok és az időbeli én szemlélődő, teoretikus egybelátását.

Az öneszmélő reflexió énjének ideális önazonosságú egóként való megragadása a mindig anonim maradó, aktuálisan működő reflektáló én és a reflektált, időbeli én közötti szakadék spontán idealizációs átugrását, áthidalását jelenti. Az itt megnyilvánuló spontaneitás két vonását emelhetjük ki (vö. Held: *Lebendige Gegenwart*, 129. o.). Először is az idealizációs ugrással az én mintegy elszakad az időfolyamtól, kivonja magát az őspasszív áramlásból és ugyanakkor reflektív pillantás tárgyává teszi az időbeli pontokhoz kötött énműködés egész totalitását.

A spontaneitás másik vonását pedig abban mutathatjuk fel, hogy az időbeli totalitás megragadásának szempontja, ahová az idealizációs ugrás történik, a transzcendentális *ego*, a mégis csak reflexió tárgyává tett eredeti én.

Az *ego cogito* elemzése során az eredeti én reflexiós időbeliséghez képest értett állandó előzetességét őspasszív áramlasként, prereflexív szintézisként és pretemporalitásként közelítettük meg. Ugyanakkor a reflexiós én az eredeti én időbeli önobjektívációjaként tárult fel. Véleményem szerint ezekre a belátásokra támaszkodva a spontán idealizáció következő értelmezése adható.

A spontán idealizáció – az észműködés – az eredeti én időbeli önobjektívációjából kiindulva az előzetesség-struktúra egészét tükrözi. Az eredeti én időbeli önobjektívációja (mint „*Selbstzeitigung*”) az

őspasszív áramlást nyilvánítja ki. Az időfolyambeli énsokaság spontán idealizációs megragadása pedig a pretemporalitás mint mindenidejűség [Allzeitlichkeit] és a prereflexív szintézis mint ideális önazonosság perspektívájából fogja fel az áramló időbeli énsokaságot. Ezáltal az időbeli létezés az eredeti én egésze felől világítódik meg. A reflexív észlelés horizontja ekkor kitágul: nemcsak az időbeli létezőkre irányulhat, hanem a mindenidejűség ideális tárgyaira is.

Az ideális tárgyakra irányuló reflexió tehát potenciálisan mindig az *időbeli tartalmak* valamely totalitásának a mindenidejűség szempontjából történő szemlélése. Az áramló időbeli énsokaság ideális önazonosságának megragadása így magával hozza azt a lehetőséget, hogy az *énműködések formáit és tartalmait*, a noétiko-noématisztikus tudatfolyam élményeit különböző totalitásokként ragadjuk meg ideális tárgyiságok felfedezése révén.

Az időbeli tartalmak valamely totalitásának ideális tárgyiságként, lényegként való megragadása azt jelenti, hogy felfedezzük a totalitás elemeinek összefüggését, feltárjuk azt a közös, invariáns módot, ahogyan minden elem hozzátartozik az adott egységhez. Következésképpen az ideális lényeg felfedezése az adott totalitás elemeinek *szerkezeti összefüggését* tárja fel. A lényegelemzés strukturális analízis.

A világtapasztaló élet – az öneszmélő reflexiók élet révén – végső fokon a transzcendens világbeli tárgy észlelésében a világot mint a transzcendentális ego értelemképződményét tapasztalja meg! A világkonstitúció világtapasztalás értelmében vett jelentése végül is ennek az értelemképződménynek a felfedezése.

Az epokhé közvetlenül a fenomenáramot teszi hozzáférhetővé a reflexió számára, mégpedig ezt is csak az „én-itt-most-így” okkazonalitásának formájában. Husserl a „lényegre történő visszavezetésnek”: *eidetikus redukciónak* nevezi azt az eljárást, amely az okkazonális fenomenáram totalitásformáinak – tehát minden világ és világtapasztalás struktúra-összefüggéseinek – ideális tárgyakként való feltárására irányul.

Az invariáns lényeg azonban nem egy külön, időbeli fenomenben lokalizálható adottság, hanem minden időbeli fenomenben egyformán érvényesülő formális mozzanat: totalitásforma. A lényeg minden *megragadása* és minden *megragadott alakja* azonban időbeli pontban lokalizált fenomen, és csak véges számú variáción alapulhat. Ezért elvileg ki van téve annak, hogy a továbbhaladó tapasztalás korrigálja:

mege erősíti vagy éppen ellenkezőleg, ilyen vagy olyan vonásában keresztülhúzza az érvényességét. Ez az előrehaladó folyamat akár teljes értelemátalakulásokhoz is vezethet. Ezen a ponton gondolatmenetünk az *értelemgenezis* problémájához jutott.

Az *ego cogitó*ból kiinduló első gondolati irányról szerzett belátásokat a következőképpen összegezhetjük. Ez az érdeklődési tendencia mint egyetemes öneszmélés statikus strukturális analízisként jut érvényre: a transzcendentális *ego világtapasztaló életének univerzális szerkezeti sajátosságait kutatja*.

A transzcendentális *ego* ideális lényegként való érvényesülése mindenki tapasztalatában biztosítja a statikus fenomenológiai módszer – fenomenológiai epokhé és eidetikus redukció – jogosultságát. Ugyancsak a minden elgondolható énpólusban történő működés gondolata szolgáltat jogalapot a fenomenológia szigorú tudományosságra formált igényéhez: tehát ahhoz, hogy a fenomenológiai módszer révén nyert belátások elvileg szigorúan általánosérvényű – a mindenki mindenkor értelmében vett, azaz egyetemes – és kétségbe vonhatatlanul bizonyos ismeretek rangjára emelkedhessenek.

(2) A filozófiai (fenomenológiai) beállítottság habitualizációja. A világbirtokló életre tekintettel az öneszmélés vele korreláló formáját a következőképpen világíthatjuk meg: A fenomenológiai redukció és a teoretikus szemlélődés mint egyetemes öneszmélés *habituális filozófiai beállítottság*ként történő birtoklása a genetikus világelsajátítást az ideális értelemképződményként megragadott világ értelemtisztázó-felfedező folyamata révén teleologikusan – intencionálisan, akarati irányként – a transzcendentális *egóra* vonatkoztatja.

A filozófia mint fenomenológia – ezen a szinten – az elméleti tudományként értett *episztémé gyakorlása*: a fenomenológiai redukció végbevitelére és az egyetemes világstruktúrák felfedezése a statikus módszer, az eidetikus variáció révén. Olyan, a személyiség egészét megformáló, szerzett, tartóssá vált készség: *habitus* kialakulásáról van szó, amely diszpozicionálisan hordozza a szigorúan általánosérvényű, szükségszerű, végső magyarázó igazságok belátásának és e belátások belső időbeli fennmaradásának lehetőségét.

Az eredeti, első megszerzésben lejátszódó gondolati mozgás és megszerzett belátás fenntartása az időben, a személyes életben a jellem nevelését, képzését igényli: az eredeti mozgás *beigazoló-helyesbítő-tipizáló* ismétlését és végül tudatos készségként történő *énhezkötdését*.

Ezen a módon „új, habituális érdeklődési irányt alakítunk ki magunkban” (Válság I. 174. o.). Husserl hangsúlyozza, hogy „a »fenomenológus« beállítódásában is van hivatásszerű mozzanat” (i. m. 175. o.).

Mi is történik azonban a fenomenológiai-filozófiai gondolatmozgás ismétlésében? Ennek megvilágításából kiindulva vethetünk fényt a filozófia „feladateszméjére” ([*Aufgabenidee*] pl. Hua XXIX. 394. o.) is. Az epokhéban felfüggesztjük tapasztalataink objektív érvényességét, a redukció és az eidetikus variáció révén pedig e tapasztalatokat a transzcendentális egóban felfedezett szubjektív világképződményre vezetjük vissza. A filozófia feladata a világ *ilyen* módon történő felfedezése: a világbeli létezők megvilágítása a felfedett ideális világstruktúrák szempontjából (vö. pl. uo.).

Az *egyetemes* világstruktúrák magragadása azonban szükségképpen mindig *korlátozott* téridőbeli feltételek szituációjában hozzáférhető tapasztalatból indul ki. Ez a korlátozottság vonatkozik mind a filozofáló személy tapasztalatára, mind pedig generációjának történeti-kulturális helyzetére. Ezért a fenomenológiai-filozófiai gondolati mozgás *ismétlésében*: az újrafelfedezésben mindig fennáll az előzőleg felfedezett összefüggés *helyesbítésének* elvi lehetősége, miközben újabb tapasztalati anyagra, a világbeli létezők – s korrelatív a filozofáló élményeinek – újabb körére *terjesztjük ki* az ideális világképződmény érvényességét. A kiterjesztő-helyesbítő ismétlések *sorozata* tehát – miközben állandóan továbbképzzi a világot mint értelmképződményt – *tendenciájában* egyre átfogóbb módon világítja meg transzcendentális eredete felől a természetes tapasztalatot: a létező világot mint transzcendentálisan konstituáltat (vö. Válság I. 329. o.).

A reduktív átfordító-felfedő gondolati mozgás tipizálódása és habituális *énhezköthetése* magát a filozofáló ént is mind átfogóbb (ön)reflektív viszonyba helyezi a transzcendentális egóval: a filozófiai szemlélődő életmód az ön- és világmegismerés ésszerű akarati törekvésben megalapozott intencionális tendenciájává válik (vö. pl. i. m. 330. o.).

(3) A *filozófia egyetemes tudományként történő megvalósítása*. A filozófiai „célélet” (Válság II. 240. o.) létrejötté azonban Husserl szerint nemcsak a filozofáló személy életében bír a teljes személyes átalakulás lehetőségét hordozó jelentőséggel, hanem „ezenkívül a legnagyobb egzisztenciális átalakulást is magába rejtí, amely az emberiség mint emberiség előtt áll” (Válság I. 176. o.). A szóban forgó átalakulást az

emberi történelemben a filozófia annak révén hivatott végbevinni, hogy a *filozófusközösség* a filozófiát egyetemes tudományként törekszik létrehozni és fokozatosan érvényre jutva a szellemi életben a történelmet az ideális lényegként felfedezett világ: „a” világ regulatív eszméje által meghatározott teleologikus folyamattá, s ezzel az ésszerűség talaján történő autonóm kibontakozássá változtatja.

A kifejtés menetének az interszubjektív világkonstitúcióra vonatkozó utolsó részében a filozófiai egyetemes öneszmélés a transzcendens időbeli objektív világ, az „életvilág” teremtmését feltáró reflexióként nyilvánul meg, amely egyszersmind sajátos módon közreműködőként részese is a világ(újra)teremtő életnek.

A filozófiai öneszmélő élet interszubjektív dimenzióját a filozófusközösségnek a *filozófia egyetemes tudományként történő megvalósítására* irányuló törekvése alkotja. A filozófia mint egyetemes tudomány a világról mint ideális értelemképződményről az *ego cogit*óban, a lényegszemléletben, a habitualizált filozófiai beállítottságban megszerzett belátások interszubjektíven általános érvényű ismeretek rendszereként való létezése. Pontosabban az ilyen módon történő létezés megvalósításának *végtelen feladata* a filozófusközösség számára.

A végtelen feladat jelleg a mindenkori, aktuális filozófusközösség közös tevékenységében tendenciaként, akaratí irányként juthat érvényre. E közös feladat tendenciája teszi a filozófusgenerációk egymásra következését a *filozófia* történetévé. A közös feladat égisze alatt folyó kutatás a filozófia történetét a transzcendentális szubjektivitáshoz vezető *filozófiatörténeti útként* teszi felfoghatóvá.

A világ: az *egyetlen, közös világunk* filozófiai felfedezése és a világ általános érvényű, interszubjektív konstitúciója lehetőségfeltételeinek kutatása a filozófiai öneszmélő életet egyetemes tudományként megvalósító filozófusközösséget a monáshközösség világ(újra)teremtő életének *részesévé* teszi. A *tudományok reintegrálása* a fenomenológiai filozófia rendszerébe annak lehetőségét hordozza, hogy az életvilágbeli szellemi élet egésze – ezáltal pedig a szellemi életben állandóan végbemenő értelemképzés mint az objektív világ (s végül az egyetlen kulturális világ) konstitúciója – a transzcendentális szubjektivitásbeli eredetével való átlátható, eleven összefüggéssé váljon.

A transzcendentális ego felfedezésének belátásait a filozófusközösség *egyértelmű* kifejezések, tételek és elméletek által alkotott tudományos filozófiai nyelv és az elsősorban a természetes világbeli tudomá-

nyokkal folytatott kommunikáció révén *beáramoltathatja* a természetes, világbeli életbe. A tudományokkal folytatott dialógusra, eszmecserére vonatkozó husserli elképzelést a következőképpen értelmezhetjük. A különböző, természetes beállítottságbeli tudományok (pszichológia, történettudományok, az életvilág tudománya, matematika, fizika, logika, de felvetések szintjén Husserlnél a biológia, az antropológia stb.) tapasztalatát a transzcendentalitást tartalmilag felfedező különböző *fenomenológiai redukciós utak kiindulópontjaiként* fogadhatjuk el. A fenomenológiai filozófia pedig éppen a redukciók révén tárhatja fel a tudományok számára azt a konkrét módot és helyet, ahogyan és ahol integrálódhatnak a megismerés egészébe. Az egyes tudományok tapasztalatának visszavezetése a transzcendentális szubjektivitásbeli eredetükre egyben feltárja „életjelentőségüket” is: relevanciájukat a transzcendentális élet számára. Integrálásuk módja és relevanciájuk feltárása pedig egyben kijelöli a tudományok kritikájának szempontját, tehát azt az értelmet, ahogyan voltaképpen elfogadhatjuk kiindulópontként sajátos tapasztalataikat.

A transzcendentális egóra való öneszmélésnek a világbeli életben történő jelenvalóvá tételével pedig a filozófusközösség a természetes világbeli életnek és egész valóságos, tapasztalati világának történetét a transzcendentális egóra irányuló teleologikus történelem részeként érteti meg. Az *ilyen módon felfedett és érvényre jutó teleológia* azonban már az *ésszerűség kibontakozásából* áll, s mint ilyet az emberiség *autonóm akarat* által alakított történelmének eszméje vezérli, amely nem más mint a *felvilágosodás*.

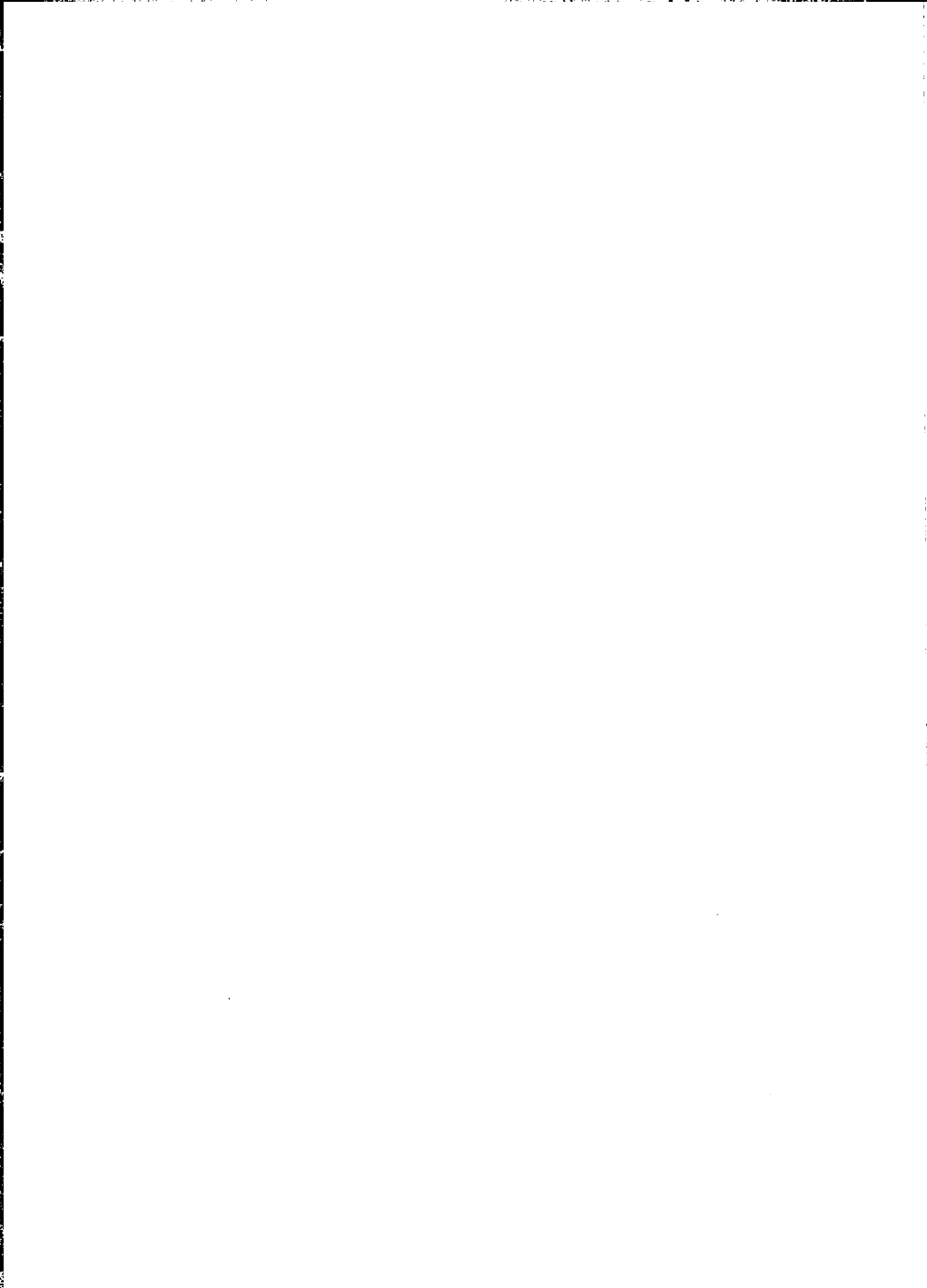


## SUMMARY

### *Edmund Husserl's late transcendental phenomenology as scientific life-philosophy*

In the course of a close following of Husserl's transcendental project a threefold interpretative effort is attempted. On the most basic level the late Husserlian *system-thought* is revealed: the three-layered transcendental subjectivity (transcendental ego, monadical ego, intermonadical community) with the relevant constitutive transcendental methods for exploring these layers (static, genetic, and intersubjective methodical procedures). On a second level, within the framework of this system, Hus-

serl's concept of *transcendental life* is reconstructed (world-constitutive life: world-experiencing life, world-appropriating/possessing life, world-creating life; self-reflecting life: philosophical theorizing, habitulization of the theoretical attitude, realizing philosophy as an universal science). Finally, by way of an unfolding of the content of the transcendental life within the context of the transcendental project, the late Husserlian transcendental phenomenology is interpreted as a *scientific life-philosophy*.



# A TUDATOSSÁG EGY ANTIMATERIALISTA ÉRTELMEZÉSE: AZ ELGONDOLHATÓSÁGI ÉRV

AMBRUS GERGELY

A materializmus egy manapság széles körben elfogadott meghatározás szerint azt állítja, hogy a világ minden ténye fizikai<sup>1</sup> tényekre<sup>2</sup> épül rá<sup>3</sup>. Metaforikusan fogalmazva ez azt jelenti, hogy Istennek kizárólag a világ fizikai tényeit kellett rögzítenie, minden más ebből következik. Mi tartozik a *minden más* kategóriájába? A listán mindenképpen szerepelhetnének a következők: a tudatos és az intencionális állapotokkal kapcsolatos tények, az erkölcsi és esztétikai, valamint az egyedi „én”-t meghatározó tények, a kémiai és biológiai tények, és esetleg a világban fennálló oksági relációk illetve a fizikai törvények is.<sup>4</sup> Akik

---

<sup>1</sup> Természetesen a definíció értelmezéséhez azt is meg kell mondani, hogy mit értünk „fizikai” alatt. Egy bevett meghatározás szerint a fizikai entitások azok, amelyeket a Végső Igaz Fizikai Elmélet posztulál. Ez a meghatározás nyilván vitatható – vitatják is sokan (vö. pl. Crane, Mellor, 1990) –, de azt hiszem, ezek a viták az alábbi érvek szempontjából nem relevánsak, ezért itt ez is megteszi.

<sup>2</sup> Vagy a fizikai tényekre és a fizikai törvényekre, vagy a fizikai tényekre, fizikai törvényekre és az oksági relációkra. Ez attól függ, hogy hume-iánus vagy realista állásponton vagyunk-e a fizikai törvényekkel illetve az oksággal kapcsolatban. Ezeket a definíciókat persze sokan vitatják; számos ellenvetést tárgyal pl. Crane, Mellor, 1990.

<sup>3</sup> A ráépülést a szupervenienencia (supervenience) szinonímájaként használom. Fontos hangsúlyozni, hogy a ráépülés nem jelent redukálhatóságot, ezért a fenti meghatározás megengedi a materializmus különféle nem-reduktív felfogásait is.

<sup>4</sup> Amennyiben hume-iánusok vagyunk. Vö. 1. jegyzet.

tehát elutasítják a materializmust, elindulhatnak úgy, hogy kétségbe vonják a fenti ráépülési tézisek valamelyikét.

E tézisek fontossági sorrendje és egymással való kapcsolatuk vitatott: Részletes tárgyalásukra itt nyilván nincs mód, ezért csak néhány orientáló megjegyzésre szorítkozom.

A fizikai törvények és az okság realista értelmezői is materialisták többnyire, ami azt mutatja, hogy a realizmusból nem szükségszerű antimaterialista konklúziókat levonni. Ehelyett átalakíthatjuk a materializmus definícióját úgy, hogy inkorporálja a törvényeket és az okságot is – ez nem jelenti a materialista metafizika alapvető revízióját.

A kémiai tények ráépülése a fizikai tényekre régóta meglehetősen elfogadott nézet. A biológiával kapcsolatban a vélekedések talán kevésbé egyöntetűek, mindazonáltal manapság<sup>5</sup> a tudományos közmegegyezés részének tekinthető, hogy bizonyos fizikai-kémiai rendszerek élőlény mivolta nem további tény fizikai-kémiai (vagy funkcionális) tulajdonságaikon túl, hanem azokra épül rá.

Ami az „én”-t illeti: vannak, akik szerint az indexikus tények egy csoportja nem épül rá a fizikai tényekre, így pl. az a tényt, hogy „Ambrus Gergely *én* vagyok”, nem határozzák meg a világ fizikai tényei. Egyes materialisták<sup>6</sup> szerint ez nem jelent problémát, mert a materializmussal szerintük összefér, hogy a fizikai világban vannak redukálhatatlanul első személyű „nézőpontok”, ahogy a világ bizonyos fizikai rendszerek – személyek – számára adva van. Az „Ambrus Gergely *én* vagyok” azonban ennél többet állít, nevezetesen, hogy ezen nézőpontok egyike az enyém. Ez azt jelenti, hogy egy bizonyos személy azonossága a releváns fizikai (testi) és az arra ráépülő mentális tulajdonságain túli, további tény.<sup>7</sup> Ha ezen az állásponton vagyunk<sup>8</sup>, akkor is nyitva áll az a lehetőség, hogy úgy véljük: az, hogy

---

<sup>5</sup> Amióta a vitális erők elmélete lekerült a napirendről.

<sup>6</sup> Pl. Thomas Nagel.

<sup>7</sup> Vö. pl. Kaplan, Castaneda és Perry nézeteivel az „én” névmás esszenciális indexikus voltáról.

<sup>8</sup> Sokan persze nem így vélekednek: pl. Locke vagy Parfit szerint a személy redukálható. Ha nézeteiket kiegészítjük egy materialista függelékkal, miszerint minden mentális tulajdonság fizikai tulajdonságokra épül, akkor egy olyan álláspontot kapunk, amely szerint az „A. G. *én* vagyok” tényt meghatározzák

a világ fizikai tényei<sup>9</sup> nem határozzák meg, hogy egy bizonyos ember mely személy, nem fenyegeti a materializmust. Ugyanis abból, hogy a személyes azonosság további tény, nem következik semmi szubsztanciális az ontológiára nézve; nem következik, hogy a világban alapvetően kétféle dolgok léteznének, ti. fizikai tárgyak és egyedi lelkek, „én”-ek.

Az erkölcsi és esztétikai tények állítólagos függetlenségére adott egyik hagyományos materialista válasz annak kétségbevonása, hogy egyáltalán léteznek ilyen tények: ez a logikai pozitivistáknak a emotivizmus illetve a kortárs erkölcsi antirealisták, pl. Blackburn stratégiája. Egy másik értelmezési lehetőség: felvethető, hogy az erkölcs és az esztétika szférája lényegileg függ a tudatosságtól, ezért az erkölcsi és esztétikai tények önállósága a tudatosságnak a fizikai tényektől való függetlenségén alapul. Két kézenfekvő gondolat is szól emellett: olyan világban, ahol nincs tudatosság, etikai illetve esztétikai kérdések fel sem merülnek; viselkedéseknek vagy tárgyakként etikai vagy esztétikai vonatkozása nyilván csak tudatos lények számára lehet. Másfelől nyilvánvaló, hogy egy cselekedet erkölcsi beszámíthatósága és szándékossága között kapcsolat van, a szándékosságnak pedig feltétele a tudatosság. Ez arra utal, hogy az ontológia szempontjából a tudatosság értelmezése az alapvető kérdés.

Ami az intencionális állapotokat illeti: közismert, hogy Brentano az intencionalitást tartotta a mentális jelenségek olyan megkülönböztető jegyének, amely elhatárolja őket a fizikai jelenségektől. A XX. századi materialista elmefilozófia erőfeszítéseinek jelentős része éppen ennek a(z) általuk problémaként, ti. „a Brentano-problémaként” tematizált) nézetnek a megcáfolására törekedett. A materialisták tehát olyan elméleteket próbálnak kidolgozni, amelyek szerint az intencionális állapotokkal kapcsolatos tények legalábbis<sup>10</sup> ráépülnek fizikai tényekre. Egy lehetséges kapcsolat a tudatossággal itt is van. Van olyan álláspont, amely szerint minden intencionális állapot (potencionálisan) tudatos<sup>11</sup>, így az, hogy az „intencionális tények” ráépülnek-e fizikai

---

a fizikai tények.

<sup>9</sup> És az ezekre ráépülő mentális tények.

<sup>10</sup> Ez a megfogalmazás a redukcionista és nem-redukcionista materialista nézeteket egyaránt magába foglalja.

<sup>11</sup> Ez Searle nézete, vö. Searle, 1990.

tényekre vagy sem, attól függ, hogy a tudatosságra vonatkozó tények ráépülnek-e.

Ezzel elérkeztünk a tudatosság metafizikájához, ami cikkem fő témája. Az alábbiakban egy olyan – antimaterialista – nézetet fogok vizsgálni, amely a fenti lista tételei közül a tudatosságot tartja ontológiai szempontból döntő jelentőségűnek.

\* \* \*

A tudatosság ontológiájával kapcsolatos újabb keletű vitákban három markáns antimaterialista érv fogalmazódott meg: Jackson ún. *tudás-érve*<sup>12</sup>, Kripke *modális érve*<sup>13</sup>, illetve Chalmers *elgondolhatósági érve*.<sup>14</sup> Az alábbiakban az elgondolhatósági érvet fogom vizsgálni<sup>15</sup> és – reményeim szerint – cáfolni.

Mielőtt azonban belekezdenénk Chalmers nézeteinek elemzésébe, két előfeltevést tisztáznunk kell. Egyfelől Chalmers elfogadja a főként Block által propagált fenomenális tudatosság/„hozzáférési” tudatosság<sup>16</sup> megkülönböztetést. Úgy véli, hogy e kétféle tudatosság fogalom

---

<sup>12</sup> Jackson, 1986.

<sup>13</sup> Kripke, 1973.

<sup>14</sup> Chalmers, 1996. Ismeretes, hogy Descartes egyik dualizmus melletti érvét is szokás „elgondolhatósági érvnek” nevezni. Az érvekben közös, hogy mindkettő az elgondolhatóságból következtet „reális különbségre”. Az érvek közötti különbségek azonban sokkal fontosabbak. Egyfelől Descartes a szubsztancia-dualizmus mellett, Chalmers a tulajdonság-dualizmus mellett érvel; másfelől nincsenek lényeges párhuzamok az érvek szerkezetében sem.

<sup>15</sup> Ezt már csak az is indokolja, hogy Chalmers könyve, a *The Conscious Mind* a kilencvenes évek egyik filozófiai bestsellere volt – és tudtommal magyarul nem reflektált rá senki.

<sup>16</sup> *Hozzáférési tudatosság (A-tudatosság)*

„Egy rendszer egy bizonyos belső állapotának A-tudatában van, ha lehetséges az állapot tartalmának egy reprezentációját (1) különféle érvelésekben premisszaként használni (...); illetve a reprezentáció (2) cselekvések és (3) a beszéd (racionális) kontrollálásában szerepet játszson. Ez a három feltétel együttesen elégséges, de nem mind szükséges. A harmadik feltétel nem szükséges (és nem független a többiektől), mivel meg szeretnénk engedni, hogy nyelvvel nem rendelkező állatok, pl. csimpánzok is rendelkezhessenek A-tudatos állapotokkal.”

egymástól *független* tulajdonságokat ragad meg; valamint hogy a materializmus számára a fenomenális tudatosság értelmezése jelenti az igazi problémát. Ezeket a feltevéseket korántsem övezi egyöntetű jóváhagyás, de az érvelés kedvéért fogadjuk el őket.

\* \* \*

Az elgondolhatósági érv egy *a priori* érv a fenomenális tudatosság, az érzetminőségek materialista értelmezésével szemben, egyfajta tulajdonság-dualista ontológia mellett. A materializmust Chalmers a következőképpen definiálja: a világra vonatkozó minden pozitív tény<sup>17</sup> globálisan logikailag szupervenientiál a fizikai tényeken. A globális illetve a logikai szupervenienencia meghatározása így szól:

*Globális szupervenienencia:* a B-tulajdonságok globálisan ráépülnek az A-tulajdonságokra, ha a világra vonatkozó összes A-tény meghatározza a B-tényeket.

*Logikai szupervenienencia:* a B-tulajdonságok logikailag ráépülnek az A-tulajdonságokra, ha nincs két olyan logikailag lehetséges szituáció, amelyek A-tulajdonságaik tekintetében megegyeznek, B-tulajdonságaik tekintetében viszont különböznek egymástól.

Az antimaterialista nézet tehát azt állítja, hogy a fenomenális tudatosságra vonatkozó tények és a világ fizikai tényei között *nem áll fenn* globális logikai ráépülés. Pontosabban: *természeti* ráépülés fennáll, de *logikai* ráépülés nem. Egyfelől tehát érzetminőségek, mint például a fájdalomérzés, vagy a piros érzet, *léteznek és az aktuális világban* ráépülnek fizikai-agyi tulajdonságokra: ezt jelenti az ún. *természeti ráépülés* fogalma. Másfelől viszont *logikailag lehetséges*, hogy egy bizonyos érzetminőség nem épül rá semmilyen fizikai tulajdonságra, azaz, noha az aktuális világban egy bizonyos agyállapot mindig fájdalomérzettel jár együtt, *logikailag lehetséges*, hogy az illető

---

#### *Fenomenális tudatosság (P-tudatosság)*

A P-tudatosság azon érzéki-tapasztalati (fenomenális) tulajdonságok összessége, amelyek konstituálják, hogy „milyen” az illető állapotban lenni. P-tudatos állapotban vagyunk, amikor látunk, hallunk, szagolunk vagy ízlelünk valamit, amikor fájdalmat vagy gyönyört érzünk és így tovább. Vö. Block, 1995.

<sup>17</sup> Kivéve talán a személyeket meghatározó tényeket. Lásd feljebb.

agyállapot nem jár együtt fájdalomérzettel. Mi több, ez a lehetőség fennáll minden érzetminőséggel kapcsolatban.

A logikai ráépülés hiányából pedig következik a dualizmus. Fontos megjegyezni, hogy ez a dualizmus *naturalista*, nem *karteziánus*. Chalmers nem azt állítja, hogy létezik valamilyen individuális szellemi szubsztancia, lélek, hanem hogy a természeti világon belül a tulajdonságoknak két, egymástól független, fundamentális típusa van, ti. a *fizikai tulajdonságok* és az *érzetminőségek* típusai.

\* \* \*

A tulajdonság-dualizmust igazolni hivatott *elgondolhatósági érv* lényege a következő:

1. A mi világunkban *léteznek* tudatos lények.
2. *Elgondolható* olyan világ, amelyik fizikai szempontból megegyezik a mienkkel, de amelyben nem állnak fenn azok a tudatossággal kapcsolatos tények, amelyek a mi világunkban fennállnak.
3. Létezik egy olyan *logikailag lehetséges* világ, amelyik fizikai szempontból megegyezik a mienkkel, de amelyben nem állnak fenn azok a tudatossággal kapcsolatos tények, amelyek a mi világunkban fennállnak.
4. Ezért a tudatossággal kapcsolatos tények a mi világunkra vonatkozó *további* tények, a fizikai tényeken túl.
5. A materializmus hamis.

A globális logikai ráépülés tagadása a tudatossággal kapcsolatban azt jelenti, hogy lehetséges olyan világ, amelyik a fizikai tények tekintetében pontosan ugyanolyan, mint a mi világunk, azonban egyáltalán nincsenek benne érzetminőségek. Egy ilyen világban természetesen nincsenek emberek. De létezhetnek olyan lények, ún. fenomenális zombik, akik érző emberi lények pontos fizikai másolatai, azok érzetei, fenomenális tulajdonságai nélkül. Egy ember *zombi-ikertestvérét* pedig felfoghatjuk úgy, mint aki ugyanolyan testi állapotokkal és ugyanolyan *propozicionális attitűdökkel* (hitekkkel, vágyakkal stb.; rövidítve PA) rendelkezik. Nevezzük az ilyen fenomenális zombik által benépesített világot zombi-világnak.



Az elgondolhatósági érv kényelmesebben vizsgálható, ha a zombi fogalmára támaszkodva fogalmazzuk meg. Tehát: Chalmers kiindulópontja egy *episztemológiai* tézis, nevezetesen, hogy a fenomenális zombik létezése *elgondolható* (conceivable); ebből arra a *modális* tézisére következtet, hogy a zombik *logikailag lehetségesek*; innen pedig arra a *metafizikai* konklúzióra jut, hogy az érzetminőségek *nem fizikaiak*. A legtöbben a második lépést, az elgondolhatóságból a lehetségességre [(2)-ból (3)-ra] való következtetést bírálták. Egy nemrégiben megjelent cikkében Chalmers újfent megkísérli megvédeni ezt a lépést<sup>18</sup>, ezzel a kérdéssel kapcsolatban azonban nem kívánok – de nem is szükséges – állást foglalnom itt. A harmadik lépés jogosult: a zombik létezésének lehetőségéből az érzetminőségek logikai ráépülésének tagadása analitikusan következik.

Ami a kiindulópontot illeti: Chalmers *nem érvel* az episztemológiai tézis mellett és a bizonyítás terhét a kétkedőkre hárítja. Azt állítja, nem szól semmi az ellen, hogy a zombik elgondolhatók, ezért mindaddig ki lehet tartani e nézet mellett, míg ellenkező értelmű bizonyítékokkal elő nem áll valaki. Nos, éppen ezt szeretném tenni. Az ellen szeretnék érvelni, hogy a fenomenális zombik létezése elgondolható. Ha érvem helytálló, akkor az elgondolhatósági érv egyik kiindulópontja hamis, így nem igazolhatja az érzetminőségek antimaterialista felfogását.

\* \* \*

Nézzük részletesebben. Chalmers dualista tézise szerint harmadik személyű nézőpontból nincs különbség az aktuális világ és egy olyan zombi-világ között, amelyben zombi-ikrem helyettesít engem. Az aktuális világgal és a zombi-világgal kapcsolatos összes fizikai tény azonos, hiszen testi állapotaink azonosak, valamint ugyanúgy is *viselkedünk*. Mindazonáltal *van* különbség a zombi-világ és az én világom között, nevezetesen, hogy a zombi-világban, az enyémmel ellentétben, semmiféle érzetminőség nincs („belül minden sötét”, mondhatni). Ha ez így van, akkor a materializmus hamis; hiszen nem igaz, hogy a fenomenális állapotaimra vonatkozó tények globálisan logikailag ráépülnek a világ fizikai tényeinek összességére. A kérdés

---

<sup>18</sup> Lásd Chalmers, 1999.

tehát az, hogy a zombi-világ lehetősége (a „zombi-hipotézis”) tartható-e. Állításom az, hogy *nem*: amellet fogok érvelni, hogy a zombi hipotézis inkonzisztens és ezért *elgondolhatatlan*<sup>19</sup>.

Mivel pedig az elgondolhatatlanság implikálja a lehetetlenséget, következik, hogy nincs olyan lehetséges világ, amelyben az érzetminőségek globálisan logikailag nem épülnek rá a fizikai tények összességére. Így a materializmus, a Chalmers által definiált értelemben legalábbis, igaz.

\* \* \*

Ellenérvem a következő. A dualista azt állítja, hogy a zombi-világ és az én világom harmadik személyű nézőpontból megkülönböztethetetlen, hiszen zombi-ikrem és én ugyanolyan testtel rendelkezünk és ugyanúgy is viselkedünk. Ellenvetésem az utóbbival kapcsolatos: amellet fogok érvelni, hogy az a feltevés, hogy zombi-ikrem ugyanúgy *viselkedne* mint én, nem tartható.

Az érv kidolgozásához hasznos az alábbi fogalmi distinkciók bevezetése.

*Fenomenális propozicionális attitűd*: olyan PA, amelynek a tartalmában valamilyen fenomenális fogalom szerepel.

*Fenomenális\* propozicionális attitűd*: olyan PA, amelynek a tartalmában szereplő fenomenális fogalmat referencia-semlegesen (topic-neutrally)<sup>20</sup> határozzuk meg.

---

<sup>19</sup> Természetesen az *elgondolhatatlanság* fogalmát különbözőképpen értelmezhetjük. Egy propozíció elgondolhatóságán (conceivability) én itt azt értem, hogy nem tartalmaz ellentmondást. Chalmers nézetének bírálatában jogosult ezt az értelmezést alkalmazni, noha Chalmers megfogalmazásából úgy tűnik, mintha ő az ún. *prima facie* elgondolhatóságra gondolna. De egy *prima facie* elgondolható propozícióról behatóbb vizsgálat után természetesen kiderülhet, hogy ellentmondásos, tehát valójában elgondolhatatlan. Ez esetben a *prima facie* elgondolhatatlanság meglehetősen érdektelen állítás lenne.

<sup>20</sup> A ún. „referencia-semleges” leírás (topic-neutral description) fogalma Smart pszichofizikai azonosság-elméletéhez kapcsolódik. Lényege az, hogy a mentális állapotokat nem inherens mentális (tehát intencionális vagy fenomenális) tulajdonságaik alapján határozza meg, hanem „semleges”, azaz úgy, hogy az azonosító jegyek materialista szempontból problémamentesek

*Elsődleges fenomenális propozicionális attitűd:* olyan attitűd, amelyik közvetlenül valamilyen érzetminőségre vonatkozik.

*Másodlagos fenomenális propozicionális attitűd:* olyan attitűd, amelyik csak közvetve vonatkozik valamilyen érzetminőségre, amennyiben az illető érzetminőség reprezentációs tartalmára vonatkozik.

Az elsődleges és másodlagos propozicionális attitűdök rendelkeznek fenomenális\* megfelelőkkel is. (Egy terminológiai megjegyzés: meglehetősen körülményes a „fenomenális\*” kifejezést fennhangon kiejteni vagy mindig behelyettesíteni a „referencia-semleges azonosított fenomenális” kifejezéssel. Szerencsére a hitek esetében rendelkezünk egy elfogadott terminológiával: a fenomenális\* hiteket nevezhetjük fenomenális ítéleteknek. Kevésbé szerencsésen más fenomenális\* attitűdökre vonatkozóan nincsenek ilyen bevált kifejezések. Így kényelmi szempontokból a továbbiakban főként hitekről lesz szó.)

Példák hitekre:

Azt hiszem, hogy a piros meleg szín. (*Elsődleges fenomenális PA.*)

Azt hiszem, hogy a zöld gyümölcs ehető. (*Másodlagos fenomenális PA.*)

A fenomenális\* verziókban a hitekben szereplő fenomenális kifejezések jelölését referencia-semleges azonosítjuk. (Pl.: Azt hiszem, hogy az olyan gyümölcsök, amelyek olyan észlelési állapotot okoznak bennem, mint amilyenben akkor vagyok, amikor egy fenyőfát vagy egy kivit, vagy egy avokádót, vagy ... stb. észlelek, ehetőek.)

E distinkciók segítségével kérdésünk, hogy vajon zombi-ikrem viselkedésileg megkülönböztethetetlen-e tőlem, kétfelé bontható.

---

legyenek. E célnak a mentális állapotok *oksági szerepe* megfelelőnek tűnt. Így a referencia-semleges meghatározás szerint ahelyett, hogy azt mondanánk, „egy sárga foltot észlelek”, azt mondjuk, hogy „olyan állapotban vagyok, mint amikor egy citrom van előttem, érzékszerveim normálisan működnek, a látási viszonyok megfelelők, és így tovább”; azaz a mentális állapotot kiváltó okára, az azt okozó stimulusra hivatkozva azonosítom be.

1. Rendelkezhets-e egy rendszer fenomenális ítéletekkel anélkül, hogy fenomenális hitekkel rendelkezne?
2. Az, hogy zombi-ikrem rendelkezik fenomenális ítéleteimmel, elégséges feltétele-e annak, hogy viselkedésileg megkülönböztethetetlen tőlem?

Az első kérdésre Chalmers válasza pozitív – és ezzel én is egyetértek. Ez „a fenomenális ítélet paradoxona”<sup>21</sup> – ti., hogy valaki rendelkezhets fenomenális ítéletekkel anélkül, hogy fenomenális állapotokkal rendelkezne. Az emellett szóló érv lényege az, hogy egy zombinak is lehetnek fenomenális tulajdonságokra vonatkozó fenomenális ítéletei, amennyiben a fenomenális tulajdonságok referencia-semlegeszen azonosíthatók. Ugyanis ennek csak az a feltétele, hogy az érzetminőségek és a fizikai tulajdonságok között *természeti* ráépülés álljon fenn, azazhogy a *mi* világunkban az érzetminőségek fizikai tulajdonságokra épüljenek rá – ezt pedig Chalmers is felteszi.

A második kérdésre adott válasz azon múlik, hogy a fenomenális ítéletek betölthetiks-e ugyanazt az *oksági szerepet*, mint a megfelelő fenomenális hitek. Nos *nem*, vagy legalábbis nem minden esetben. Vannak olyan esetek, amikor *értelmetlen* egy bizonyos fenomenális hit helyett a megfelelő fenomenális ítélet alapján cselekedni. Gondoljunk a következő példára. Tegyük fel, hogy Maisie azt hiszi, a piros szép szín, ezért egy szál piros rózsát ad ajándékba valakinek. Maisie zombi-ikre, Mary azonban nyilván nem tenné ezt, vagy legalábbis nem ugyanazon okból. Ugyanis Mary ítélete, miszerint „A piros\* szép”, nem játszhat ugyanolyan szerepet viselkedésében, mint „A piros szép” hit Maisie viselkedésében. Hiszen Maisie magát a *piros színt* találja szépnek, Mary viszont nyilván nem, hiszen nem tudja, milyen az.

Chalmers nyilván azt válaszolná, hogy nem szükséges érzetminőségekkel rendelkezni ahhoz, hogy érzetminőségekre vonatkozó ítéletekkel rendelkezünk, és a viselkedés szempontjából az *ítéletek* relevánsak okságilag. Nos, az olyan cselekedetek esetében, ahol egy fenomenális hit fenomenális tartalma, azaz *maga az érzetminőség* releváns okságilag – mint a fenti példában –, ez egyszerűen nem

---

<sup>21</sup> Chalmers, D.: „The Paradox of Phenomenal Judgement”, in Chalmers, 1995.

igaz. Nyilvánvaló, hogy „A piros\* szép” fenomenális ítélet nem veheti át „A piros szép” fenomenális hit oksági szerepét. Mindazonáltal ellenvethető, hogy Maisie zombi-ikre, Mary esetleg „A piros\* szép” fenomenális *ítélete* hatására ajándékozza a rózsát, és így továbbra is megkülönböztethetetlen Maisie-től viselkedése alapján. Vajon ez elgondolható?

Meg kell különböztetnünk két esetet. Az első esetben a zombi *tudja*, hogy az ő piros\* fogalma különbözik az emberek piros fogalmától (tudja, hogy az előbbi tartalma referencia-semleges, az utóbbi a piros szín fenomenális jellege alapján határozódik meg), és ennek a tudásnak a birtokában ugyanúgy viselkedik, mint ember-ikre. A másik esetben a zombi *nem tudja*, hogy az ő piros\* fogalma különbözik az emberek piros fogalmától.

Nos, hogyan értelmezzük azt az esetet, amikor egy zombi rendelkezik „A piros\* szép” fenomenális ítélettel és tudja, hogy az ő piros\* fogalma nem azonos az emberek piros fogalmával? A kézenfekvő értelmezés az, hogy a zombi tudja, hogy az emberek esetében piros színérzetnek megfelel valamilyen agyi vagy funkcionális állapot, és úgy ítéli, hogy ő is ugyanilyen állapotban van. Azonban ez az ítélet nyilván nem helyettesítheti ember-ikrének azt a hitét, hogy „A piros szép”, hiszen az ember a *piros színt* és nem annak agyi bázisát tartja szépnek.

A másik lehetőség az, hogy a zombi *őszintén, de tévesen* azt hiszi, hogy *rendelkezik* érzetminőségekkel, és ezért pontosan úgy viselkedik, mint ember-ikre, noha viselkedése (ember-ikrétől eltérően) téves hiten alapul. De vajon elgondolható-e ilyen eset? Kizárólag akkor, ha a zombi félreérti az érzetminőség fogalmát és egyben az összes fenomenális fogalmat. De vajon elgondolható-e ilyen félreértés? Szerintem nem, mert egy ilyen félreértés feltételezése ellentmondást tartalmaz. Ugyanis:

- (1) Az érzetminőségek lényegi jellegzetessége az ún. „milyenség”<sup>22</sup> – az érzetállapotoknak az a tulajdonsága, hogy *milyen* az illető állapotban lenni (milyen pirosat észlelni, milyen szomjasnak lenni stb.).

---

<sup>22</sup> Vagy a „milyen az” – a *what-is-it-like-to-be* az angol zsargonban.

- (2) Csak az tudhatja, hogy milyen egy bizonyos érzetminőség, aki képes a megfelelő érzetállapotban lenni, más szóval rendelkezik a megfelelő érzetminőséggel.

(1)-ből és (2)-ből:

- (3) Az egyes érzetminőség kifejezések jelölését csak olyan lények ismerhetik, akik rendelkeznek az illető érzetminőséggel. (Hasonlóképpen az „érzetminőség” mint nem-fogalom jelölését, a milyenséget is csak olyanok ismerhetik, akik rendelkeznek valamilyen érzetminőséggel.)

(1), (2) és (3) alapján:

- (4) Az érzetminőségek episztemikusan privátak.  
(5) Mivel a zombik nem rendelkeznek érzetminőségekkel, ezért nem tudhatják, hogy mi az egyes érzetminőség kifejezések, illetve „az érzetminőség” kifejezés referenciája.

Ebből látszólag az következik, hogy a zombi tévedhet azzal kapcsolatban, hogy vannak-e érzetminőségei. Mivel nem ismeri a „piros” referenciáját, esetleg hiheti azt, hogy „a pirosat érzékelni” kifejezés arra az agyállapatra utal, amelyben akkor van, amikor egy paradicsomot, egy postaládát vagy egy angol telefonfülkét lát. A konklúzió tehát az lenne, Chalmers álláspontját alátámasztva, hogy a zombik tévedhetnek azzal kapcsolatban, hogy rendelkeznek-e érzetminőségekkel. Tehát viselkedhetnek úgy, mint ember-ikrük, tehát a zombi-világ objektíve megkülönböztethetetlen a mi világunktól, vagyis a zombi-világ elgondolható.

Ez a konklúzió azonban *téves*. Ugyanis:

- (6) Az episztemikusan privát jelleg fogalmával zombik is rendelkezhetnek.

És

- (7) Az „episztemikusan privát jellegű” fogalmára támaszkodva egy zombi is el tudja dönteni, hogy rendelke-

zik-e érzetminőségekkel vagy sem, tehát nem tévesztheti össze agyállapotait fenomenális állapotokkal.

A (6) mellett a következő szól. Az episztemikus privátság fogalma megragadható az érzetminőségekre való hivatkozás nélkül is, például a tisztán indexikus hitek („Ez szép.” „Most jó.”) jelentésének és jelöletének értelmezésére támaszkodva:<sup>23</sup> az analógia alapja az, hogy az ilyen hitek tárgya is csak egy bizonyos perspektívából ismerhető meg, és ha a perspektíva csak egyetlen személy számára hozzáférhető, akkor az indexikus hitek ugyanolyan értelemben nevezhetők episztemikusan privátnak, mint a fenomenális hitek, ti. hogy csak az tudhatja, hogy mire vonatkoznak, aki bizonyos nézőponttal, perspektívával rendelkezik.

Ami a (7) állítást illeti: nézzük meg kicsit részletesebben, hogyan értelmezhetnénk azt a hipotetikus helyzetet, amikor egy zombi, tévesen, azt hiszi, hogy valamilyen fenomenális állapotban van, pl. hogy egy piros benyomással rendelkezik. Három esetet vizsgálunk.

1. Tegyük fel, hogy lehetséges, hogy a zombi összetéveszti a fenomenális pirosat valamilyen más tulajdonsággal. Vajon milyen tulajdonság lehet ez? Az emberek és zombik ismeretében a kézenfekvő jelölt nyilván a fenomenális piros agyi korrelátuma. De elkövethet-e ilyenfajta tévedést egy zombi?

E forgatókönyv szerint, amikor egy zombi tévesen azt hiszi, hogy egy piros érzettel rendelkezik, akkor valójában összetéveszti a piros érzettel rendelkezést azzal, hogy X agyállapotban (ti. a piros érzetállapottal korreláló agyállapotban) van. Hogy értelmezzük az utóbbi hitállapotot?

a) A zombi hitének tartalma *kizárólag* az, hogy X agyállapotban van.

b) A hit tartalmának része az is, hogy a zombi számára *milyen* X agyállapotban lenni.

A b) eset ki van zárva, mivel feltételezi, hogy a zombi rendelkezik valamilyen érzetminőséggel, ez pedig ellentmond a zombi definíciójának.

---

<sup>23</sup> Ebből persze nem következik, hogy az érzetminőség kifejezések tisztán indexikusak, és ne lenne semmi deskriptív tartalmuk.

Az a) esetben viszont a zombi pontosan ugyanazt tudja állapotáról (ti. hogy X agyállapotban van), mint amit bárki más, zombik és emberek, tudhatnak. Azaz saját állapotára vonatkozó *tudása nem privát*. Másfelől viszont a zombi érti az episztemikusan privát jelleg fogalmát (6), és azt is tudja, hogy a fenomenális állapotok lényegi jellegzetessége, hogy episztemikus privátak. (Ha ember-ikre tudja, hiszen, definíció szerint, annak minden nem fenomenális hitével rendelkezik.) Tehát azt is tudnia kell, hogy a piros érzetállapot nem lehet azonos az X agyállapottal, hiszen az utóbbi episztemikusan nem privát. Ergo a zombi-iker nem hiheti azt tévesen, hogy valami pirosat észlel, illetve általánosan nem hiheti azt tévesen, hogy valamilyen fenomenális hittel rendelkezik.

2. A fenti ellenérv lényege az, hogy egy zombi azért nem hiheti tévesen, hogy rendelkezik érzetminőségekkel, azaz azért nem tévesztheti össze a fenomenális állapotokat agyi állapotokkal, mert az előbbiek episztemikusan privátak az utóbbiak nem; ezt a zombi is tudja, így különbséget tud tenni a kétfajta állapot között.

Felmerül azonban egy további lehetőség is, nevezetesen, hogy a zombi rendelkezik valamilyen episztemikusan privát állapottal, és erről hiszi azt, hogy fenomenális állapot. Mi jöhet szóba? A zombi belső fizikai állapotai (agyának és testének állapotai) nem, mivel ezek külső megfigyelő számára elvileg éppúgy hozzáférhetők. Egy másik lehetőség, hogy noha a zombi nem rendelkezik érzetminőségekkel, esetleg *hallucinálhat* érzetminőségeket. A hallucinációs állapotok episztemikusan privátak, ezért megfelelő jelöltnek látszanak.

Azonban: az *érzetminőség hallucináció* ötlete fogalmi képtelenség. Mit értünk ugyanis hallucináció alatt? Hallucinálni annyi tesz, mint olyan elmeállapotban lenni, amelynek az inherens vonásai megegyeznek egy olyan elmeállapot inherens vonásaival, amelyet karakterisztikusan egy bizonyos – az elméhez képest – külső állapot okoz, és ez a külső ok nem áll fenn. Ez a meghatározás nyilvánvalóan nem alkalmazható az érzetminőségekre, mert az érzetminőségek „belül vannak” az elmén, és *mint* érzetminőségek, nem reprezentálnak semmi elmén kívülit.

3. Van egy harmadik lehetőség is. Vegyük észre, hogy az 1. alatti érvelés kiindulópontja az volt, hogy *ha* én különbséget tudok tenni egy piros érzetállapot és egy agyállapot között, *akkor* zombi-ikrem is képes erre. De mi van akkor, ha valójában én sem tudok ilyen megkülönbözt-



tetést tenni, mert *nincs ilyen különbség*: bizonyos fenomenális állapotban lenni *semmi más, mint* bizonyos fenomenális ítéletekkel rendelkezni. Más szóval, mi van akkor, ha mindannyian zombik vagyunk. „Consciousness Explained” című könyvében Dennett úgy tűnik, ezt az álláspontot képviseli. Idézem: „...nincs különbség aközött, hogy az ember azt gondolja (úgy ítéli), hogy valami rózsaszínűnek tűnik számára, vagy pedig valami tényleg rózsaszínűnek tűnik számára”. Azaz nincs különbség valami rózsaszín *érzékelése*, és aközött, hogy úgy *ítélem* meg, valami rózsaszínt látok. Ez a nézet azonban a „tűnik” kifejezés kétféle értelmének ekvivokációján alapul. Az ilyen ekvivokáció pedig kizárólag az érzetminőségekre vonatkozó eliminativizmussal konzisztens. Ez az álláspont önálló vizsgálatot igényel, itt azonban nem térhetek ki rá.<sup>24</sup>

Az elgondolhatósági érv értékelése szempontjából azonban ez nem érdekes. Chalmers ugyanis *nem* eliminativista az érzetminőségekkel kapcsolatban, éppen ellenkezőleg. Így ha a zombi-hipotézis csak akkor konzisztens, ha mindannyian zombik vagyunk, akkor Chalmers elgondolhatósági érve ellentétben áll ontológiájával, amely szerint érzetminőségek léteznek és a mi világunkban ráépülnek a fizikai tényekre.

\* \* \*

Chalmers ontológiája tehát nem tartható: az elgondolhatósági érv nem igazolja a dualizmust. Ugyanis az érv premisszája, a zombi-világ elgondolhatósága kizárólag az eliminativizmus elfogadása mellett igaz – tehát a dualizmus feladása árán. Minden más esetben viszont hamis, tehát a konklúzió – a dualizmus igazsága – az érvből nem következik.

---

<sup>24</sup> De lásd pl. a következő írásaimat: „Színház és szöveg: a tudatosság metaforái”, *Replika*, 1999 nyár; „Dennett az érzetminőségekről”, *Hársing László 70 éves*, Publicationes Universitatis Miskolciensis, Miskolc 2000.

## Irodalom

- Block, N. (1995): „On a Confusion About the Function of Consciousness”, *Behavioral and Brain Sciences* 18, 227–247.
- Castaneda, H.-N.: „The Phenomeno-Logic of the I”, in Quassim Cassam (ed.): *Self-Knowledge*, Oxford University Press, 1994.
- Chalmers, D. (1995): *The Conscious Mind*, Oxford UP.
- Chalmers, D. (1999): „Does Conceivability Entail Possibility?”, <http://lign.ucsc.edu/~chalmers/papers/conceivability.html>
- Crane, T. – Mellor, D. H. (1990): „There is No Question of Physicalism”, *Mind* 99, 185–206.
- Jackson, F. (1986): „What Mary Didn't Know”, *Journal of Philosophy* 83, 291–295.
- Kripke, S. A. (1973): „The Identity Theory”, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1980, 144–155.
- Perry, J.: „The Problem of the Essential Indexicals”, in Cassam, Q. (ed.): *Self-Knowledge*, Oxford University Press, 1994.
- Searle, J. R. (1990): „Consciousness, Explanatory Inversion and Cognitive Science”, *Behavioral and Brain Sciences* 13 585–642.
- Searle, J. R. (1992): *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press.

## SUMMARY

### *An Anti-Materialist View about Consciousness: the Conceivability Argument*

The paper investigates and aims to refute a famous argument for dualism concerning consciousness, proposed by David Chalmers in his philosophical best-seller *The Conscious Mind*. The structure of Chalmers' argument is the following. He starts from the epistemological claim that (philosophical) zombies are *conceivable*; from this he infers the modal claim that zombies are logically *possible*; and from this he draws the metaphysical conclusion, that *qualia are not physical*. Most criticism of the argument were targeted at the second step, at the inference from conceivability to possibility. In a recent article Chalmers set out to

defend this move again (Cf. „Does Conceivability Entail Possibility?“), however taking sides in this dispute is not my concern here. The third step is less problematic: the inference from the possibility of a zombie to the denial of logical supervenience (but not of natural supervenience) seems sound. Therefore I do not question this step either; instead, I question the first premise, namely that phenomenal zombies are *conceivable*. If I am successful in showing that zombies are *inconceivable*, and thus the zombie-hypothesis is incoherent, then Chalmers' argument against materialism cannot even take off the ground.



## KIS MESE A LEGUTOLSÓ NAGY TÖRTÉNETRŐL

SCHWENDTNER TIBOR

Hol volt, hol nem volt, volt egyszer egy kis, félreeső bolygó, melyet különös lények népesítettek be, melyek nem kevesebbet tettek, mint felfedezték az időt, s e felfedezés igencsak megsokasította a gondjaikat. Az idő rájukboruló végtelenjét rettenetesen szorongatónak, elviselhetetlennek találták, s ezért – jobb híján – megpróbálták megszelídíteni, magukhoz idomítani ezt a félelmetes és meglehetősen hideg jövővényt. Mivel már megtanulták, hogy a végtelen térből érkező veszélyek és fenyegetések ellen a legcélszerűbb falakkal körbevett, otthonosan berendezett települést építeni, az idővel szemben is hasonlóképpen jártak el. Az idő végtelenjéből kimetszettek egy darabot, mint egy jókora telket, s abban aztán kényelmesen berendezkedtek. Volt ennek az idődarabnak kezdete és vége, s minden porcikája értelmesen és lakájosan ki volt töltve, nyoma sem maradt az eredetileg benne ásító, fenyegető ürességnek.

Az idő persze különös jószág, nem lehet benne akárhogy berendezkedni, ha nem megfelelően nyúlunk hozzá, bizony, kicsúszik a markunkból. Ám mégiscsak volt egy módja, ahogy e sikamlós fenomént foglyul ejtették, s e mód nem volt más, mint az, hogy történeteket meséltek, melyekből aztán az idő szabadulni már nem tudott. E történetekkel rendezték be életüket, kicövekeltek maguknak azokat az évszázadokat, melyek aztán már mosolygósan vagy haragosan, de mindenesetre értelmesen néztek vissza rájuk. Ezek a történetek persze megpróbálták mindenről, vagy legalábbis minden fontos dologról számot adni, ami az akkori életet érintette.

Idővel aztán különös versengés lett úrrá rajtuk; miután már rengeteg sok, az egész mindenséget átfogó, nagy történetet kitaláltak és elmeséltek, néhányan mindenáron el akarták mesélni az utolsó nagy

történetet is. Hamarosan azonban az utolsó nagy történetekkel is Dunát lehetett volna rekeszteni. Ekkor aztán az egyik legravasabb közülük azt gondolta magában, hogy túljárok az eszeten, s kitalálom a legutolsó nagy történetet. Ez a legutolsó nagy történet már nem közvetlenül az életről és halálról, sorsról és boldogságról, hanem, lássatok csodát, magukról a nagy történetekről szólt. Nem tudni, hogy e tréfa kieszelője megirigyelte-e azokat a kalandokat, melyeket a „minden halmazok halmaza” című nagy sikerű sztori szereplői éltek át, mindenesetre elmesélte minden nagy történetek nagy történetét. E legutolsó nagy történet arról szól, hogy ugyan hosszú ideig éltek és virágoztak a nagy, mindent átfogó történetek, ám ennek mára vége, a fragmentálódott élet már csak kis, hasonlóképpen fragmentálódott történeteket hoz létre.

Hogy e nagy történetek utolsó nagy története igaz-e, azt nem lehet tudni, amit biztosan tudunk róla, az csak annyi, hogy egy olyan korban született, amelyben nagy történetek már nem születnek –, persze ez is csak akkor biztos, ha ez a legutolsó, nagy történet igaz.

## RESÜMEE

### *Kleines Märchen über die letzte große Geschichte*

Diese kleine Erzählung möchte zwei Zusammenhänge beleuchten, die angesichts der grundsätzlichen Aussagen des postmodernen Denkens Zweifel zu erregen vermögen. Der erste Ansatz ist existential-metaphysisch, der andere ist logisch.

Die Verknüpfung der existentiellen und metaphysischen Momente verweist auf eine Voraussetzung, die keinesfalls selbstverständlich ist.

Es handelt sich hier um die Voraussetzung, nach der die Metaphysik nichts als eine begriffliche Gliederung der in der menschlichen Existenz liegenden letzten Spannungen und Herausforderungen ist. Die menschliche Existenz wird hier als ein freies, für die Welt, die Mitmenschen und sich selbst offenes Wesen verstanden, das durch diese Erlossenheit und Freiheit als ein

selbstständiges Agens in der Welt auftritt. Die die menschliche Existenz kennzeichnenden Spannungen und Herausforderungen beziehen sich demnach ebenso auf die Welt und das Zusammenleben mit den Mitmenschen; das metaphysische Denken richtet sich also auf das Ganze der Welt und der Existenz.

Die in dieser kleinen Erzählung steckende erste Aussage bezieht sich auf diese metaphysische Ebene der menschlichen Existenz: selbst die Erzählung einer Geschichte ist nach meiner Vermutung ein Ausdruck dieser metaphysischen Ebene. Der Erzählung der Geschichten mögen zwar natürlich auch praktische Bezüge zugrundeliegen, die großen Geschichten, die z.B. als Mythen durch das menschliche Gedächtnis aufbewahrt werden, entspringen jedoch jener existentialen Ebene, der auch die metaphysischen Bedürfnisse entstammen. Diese großen Geschichten, die die Möglichkeiten sowie das Schicksal des menschlichen Lebens ergreifen und schildern wollen, weisen eine ausgezeichnete Beziehung zur Zeit auf. Der Zauber dieser Geschichten besteht unter anderen wohl darin, daß sie die Zeit zu fangen, im Käfig der Geschichte gleichsam sinnlich aufzuzeigen versuchen, gerade jenes Phänomen, das sich am meisten dem Versuch widersetzt, begrifflich ergriffen zu werden.

Die Vermutung, diese großen Geschichten mögen derselben Ebene entspringen, wie die Metaphysik, kann vielleicht auch damit im Zusammenhang stehen, daß selbst die

Metaphysik zuweilen als eine Geschichte entfaltet wird. Diese metaphysischen Geschichten sind oft so aufgebaut, daß in ihnen das Ganze der Möglichkeiten des menschlichen Lebens in einer Weise ergriffen wird, die die Möglichkeit weiterer großer Geschichten schon im vorhinein ausschließt. In diesem Sinne sollen diese metaphysischen Geschichten die Letzten sein. Es ist auch bemerkenswert, daß die postmodernen Philosophen den Ausdruck „große Geschichte“ oft im Sinne der „großen Theorie“ verwenden, und selbst diese Verknüpfung hat bedeutsame, philosophische Voraussetzungen hat.

Ist es nun wahr, daß die großen Geschichten der Tiefe der menschlichen Existenz, „dem metaphysischen Ort des Menschen“ entspringen, kommt dann die Aussage als äußerst fraglich vor, die Zeit der großen Geschichten sei vorbeigegangen, und aus dem fragmentarischen Leben mögen nur kleine, fragmentarische Geschichten entstehen. Diese sich auf das menschliche Leben grundsätzlich auswirkende Wende als eine historische Tatsache zu präsentieren, ist ein riskantes Unternehmen, denn diese Wende soll dann bedeutsame, *metaphysische* Konsequenzen haben. Denke man nur daran, daß selbst aus der Tatsache, daß eine geschichtliche Wende eintreten kann, infolge der die menschliche Existenz prinzipiell unfähig wird, neue metaphysische Theorien zu entwickeln und große Geschichten zu erzählen, ergibt es sich, daß die menschliche Natur den geschichtlichen Veränderungen auß-

erst ausgeliefert wird. Zur Begründung dieser Aussage muß doch eine Philosophie, eine große Geschichte entwickelt werden.

Das Problem der Selbstreferenz, d. h. die Frage, welchen philosophischen Ort die postmoderne Theorie sich selbst zuschreibt, überleitet uns zu den logischen Überlegungen. Die postmoderne Philosophie hat mit solchen logischen Schwierigkeiten zu rechnen, die bei der Grundlagenkrise der Mathematik am Anfang des 20. Jahrhunderts auftauchten, als man die Menge aller Mengen zu erfassen versuchte. Die auftauchenden Paradoxe haben sich als so schwerwiegend erwiesen, daß der Begriff der Menge aller Mengen vom Aufbau der Mathematik ausgeschlossen wurde.

Die postmoderne Geschichte aller großen Geschichten ist auch durch

eine logische „Folterung“ bedroht: sie muß Stellung nehmen, ob sie sich selbst als eine große Geschichte ansieht. Wenn ja selbst die postmoderne Philosophie eine große Geschichte darstellt, gerät sie in einen Selbstwiderspruch, denn sie lehrt gerade das Ende der Epoche der großen Geschichten, aber sie ist selbst gerade nach dieser Epoche, in einer Zeit entstanden, wo große Geschichten nicht mehr entstehen. Ist die postmoderne Theorie keine große Geschichte, dann muß sie im vorhin- ein darauf verzichten, über die großen Geschichten und den geschichtlichen Vorgang, durch den die großen Geschichten aus der Welt verschwinden, eine philosophische Theorie zu entwickeln. Das ist aber wieder ein Unding, denn sie identifiziert sich gerade als eine Geschichte über die großen Geschichten.



## DOKUMENTUM

### A VILÁG RENDSZERÉRŐL\*

THOMAS HOBBS

- B. Éppen jókor jöttél, ülünk le. Van tinta, papír, vonalzó és körző. Rajzolj egy kis kört, ábrázolja ez a Napot<sup>1</sup>.
- A. Készen van. Középpontja *A*, kerülete *LM*.
- B. Ugyanazzal az *A* középponttal rajzolj egy nagyobb kört az ekliptika számára: hisz tudod, hogy a Nap mindig az ekliptika síkjában van.
- A. Íme. Átmérője a *BZ* szakasz.
- B. Rajzold meg az Egyenlítő átmérőjét.
- A. Hogyan?
- B. Az *A* középponton keresztül (mivel a Föld is mindig az Egyenlítő síkjában vagy ennek egyik párhuzamosán helyezkedik el) úgy, hogy a *B*-től huszonhárom és fél fok távolságra legyen.
- A. Legyen ez *HI* szakasz: *CG* pedig legyen egyenlő *BH*-vel; és így *C* az ekliptika egyik pólusa lesz, tegyük fel, az északi pólus; ekkor *H* keletre lesz, *I* pedig nyugatra. *CA*-t meghosszabbítva a kör kerületéig, a metszéspont legyen *E*, amely *E* pont a déli pólus.
- B. Vegyük *CK* szakaszt *CG*-vel egyenlőnek, a *GK* húr az északi sarkkör átmérője lesz, amely párhuzamos *HI*-vel, az Egyenlítő átmérőjével. Végül, a *B* pontból rajzolj egy kis kört, amelyről felteszem, hogy a Föld gömbje.
- A. Lerajzoltam, és *lm*-mel jelöltem. Ahogy *BD* és *KG* összekötve párhuzamosak lesznek; és mivel *H* keletre, *I* pedig nyugatra van, hasonlóképpen *B* és *G* keletre, *D* és *K* nyugatra lesznek.

---

\* A fordítás alapjául szolgáló szövegkiadás: *The English Works of Thomas Hobbes*, London 1845, Vol. VII. 95–107. o.

- B. Igaz; de meghosszabbítván  $ZB$  szakaszt az  $lm$  kör kerületén  $b$  pontig, a  $Bb$  szakasz a Föld ekliptikájának átmérőjében lesz,  $Bm$  pedig a Föld Egyenlítőjének átmérőjében. Hasonló módon, ha meghosszabbítod a kört metsző  $KG$  szakaszt úgy, hogy az a  $G$  középpontú kört  $d$  és  $e$  pontokban metssze, és megrajzolod a  $bBm$ -mel egyenlő  $nGd$  szöveget, az  $nG$  szakasz a Föld ekliptikájában lesz, mert  $Gd$  a Föld Egyenlítőjén van. Tehát a Föld éves mozgását tekintve az ekliptikán, a Földön rajzolt minden egyenes vonal állandóan párhuzamos marad ahhoz a helyhez képest, ahonnan elmozdult.
- A. Ez igaz; és ez Kopernikusz tanítása. De azt még nem tudom elképzelni, milyen mozgással írható le ez a kör másként, mint ahogy Eukleidész-től tanultuk. Továbbá biztos vagyok benne, hogy minden átmérő keresztezni fogja egymást a középpontban, amit az ábrán az  $A$  pont jelöl.
- B. Nem azt mondom, hogy egy gömb vagy egy kör átmérői párhuzamosak lehetnek; hanem azt, hogy ha egy kisebb gömb körét mozgatjuk egy nagyobb gömb nagy körének kerületén, akkor az egyenes vonalak, amelyek a kisebb gömbben vannak, állandóan párhuzamosak maradnak ahhoz a helyhez viszonyítva, ahonnan indultak.
- A. Hogyan? És milyen mozgással?
- B. Vedd kezébe bármelyik egyenes szakaszt (mint az ábrán), pl. az  $LAM$  szakaszt, amelyről feltesszük, hogy a Nap átmérője; és mozgasd ezt párhuzamosan a kerületen levő végpontokkal<sup>2</sup> úgy, hogy az  $M$  pont eközben egy kicsi kört írjon le,  $Ma$ -t. Látható, hogy ezen  $LM$  szakasz minden más pontja, ugyanazon mozgás révén, ugyanazon időben vele egyenlő köröket ír le. Hasonlóképpen, ha kezébe veszel bármely két, egymáshoz rögzített átmérőt, az  $LM$  szakasz ugyanilyen párhuzamos mozgása következtében a másik átmérő minden pontja is az  $Ma$  körrel egyenlő köröket ír le.
- A. Ez nyilvánvaló; mint az is, hogy a Nap testének minden pontja ugyanezt fogja tenni. És nemcsak így, hanem ha az egyik végpont bármilyen más alakzatot ír le, a test összes többi pontja hasonló és egyenlő alakzatokat fog leírni.
- B. Ernek segítségével látod, hogy ez a párhuzamos mozgás két mozgásból tevődik össze, az egyik körmozgás egy gömb felületén,

a másik pedig egyenes vonalú mozgás a középpontból ugyanennek a felületnek minden pontja felé, és azon túl.

- A. Értem.
- B. Ebből következik, hogy a Napnak, ezen mozgásával mindenfelé taszítania kell a levegőt; és mivel nincs üres hely, ahová az eltávozhatna, a levegőnek körkörös áramlásban kell keringenie; lassabban vagy gyorsabban, aszerint, hogy milyen távol van a Naptól; valamint a folyadékok természetének megfelelően, a levegő részecskéi folytonosan helyet cserélnek egymással; továbbá a légáramlat ellentétes irányú lesz ama mozgással, másként nem lehetséges a levegő taszítása.
- A. Mindez bizonyos.
- B. Rendben; ha ezután feltételezed, hogy a Föld gömbje abban az áramlatban van, amelyet a Nap testének kelet–nyugati irányú mozgása idéz elő, akkor a légáramlat iránya, amelyben a Föld éves mozgását végzi, nyugatról keletre tart.
- A. Ez bizonyos.
- B. Nos. Ha felteszed, hogy a Föld gömbje – amely köreit évente járja be – *lm*: mivel az ekliptikán kívüli légáramlat, amely az *lm* Föld ekliptikán kívüli felszínét éri, lassabb, és az a légáramlat, amely azon belül éri gyorsabb – a Földet saját középpontja körül el fogják forgatni a körök nagyságával arányosan; és következésképpen átmérőj párhuzamosak lesznek; amint más egyenes szakaszok is megegyezőek.
- A. Kétségtelen, hogy az áramlás olyan, amilyennek mondod; és elismerem, hogy az ekliptikán kívüli és azon belüli gyorsaság úgy aránylik egymáshoz, mint a Nap ekliptikája a Föld ekliptikájához; azaz, amint a *HAB* szög az *mBb* szöghöz.<sup>3</sup> És én annál is inkább szeretem az érveidet, mert azokat Kopernikusz alapján vezetted le. Értem ezalatt az egyenes és körmozgás egyidejűségét.
- B. Azt hiszem, nem kell kísérleteznünk olyan fizikai következtetések demonstrálásával, amelyek nem a Kopernikusz által feltételezett vagy bizonyított mozgásokból származnak. Mert a természetfilozófiában azokat a következtetéseket, amelyek a legkülönbélebb vélekedéseket követelik meg a bizonyításhoz, felettébb hamisnak gyanítom.
- A. A következő, amit tudni szeretnék, milyen nagynak vagy kicsinek tételezed fel az *aM* kört?

- B. Feltételezem, kisebb, mintsem lerajzolhatnád: mert úgy tűnik, a Nap esetében nem érzékelhető ilyen mozgás. Ez a Nap mozgásának első megnyilvánulása. Mindazonáltal akármilyen kicsi is a kör, a mozgás lehet olyan gyors és olyan nagy erejű, mint amilyen csak lehetséges. Ez nem más, mint a rezgés egy fajtája, amely szükségszerűen adódik azon testek esetében, amelyek nagy ellenállást gyakorolnak egymásra.
- A. Most már értem, mi az oka az évi mozgásnak. A Nap az oka a napi mozgásnak is?
- B. Nem a közvetlen oka. Mert a Föld napi mozgása saját középpontja körül történik, és ezért a Nap mozgása nem írhatja le. De ez az éves mozgásból kiinduló szükségszerű következmény, amellyel kapcsolatban van tapasztalatom és demonstrációm is. A kísérlet a következő: egy nagy, belül homorú fa félgömbbe tégy egy ólomgömböt és kezddel tartsd erősen a pereménél úgy, hogy közben a kezdet nagyon kis mértékben körkörösén mozgasd; látni fogod, hogy a gömb körbefordul a homorú edény mentén, éppúgy, ahogy a Föld is teszi minden évben a levegőben. Látni fogod azonkívül, ahogy lendületbe jön, és állandóan saját középpontja körül nagyon gyorsan forog.
- A. Láttam már ilyet: ezt a módszert használják némely nagy konyhában mustár őrlésére.
- B. Igen? Végy egy arany félgömböt, ha van, minél nagyobb, annál jobb, és egy aranygolyót. Mustár nélkül ugyanezt a jelenséget fogod látni.
- A. Nem kétlem. De az ok nyilvánvaló. Minden gömb alakú testet, amely egy kemény homorú gömb szélén mozog, a kemény fa vagy fém ellenállása mindvégig saját középpontja körül forgat. De a Föld súlytalan golyóbis, és útjában csak levegővel érintkezik, nem pedig bármilyen keményebb testtel, ami ellenállna neki.
- B. Úgy gondolod, hogy a levegőnek nincs ellenállása, különösen ilyen gyors mozgásnál, mint a Föld éves mozgása? Ha ez bármilyen ellenállást kifejt, nem kételkedhetsz abban, hogy csak körkörösén fogja forgatni a Földet, és éves mozgásával ellentétes irányban; vagis keletről nyugatra<sup>4</sup>, mert az éves mozgás nyugatról keletre halad.
- A. Elismerem. De mit következtetsz a Nap e mozgásaiból?

- B. Először is azt következtetem, hogy a levegőnek szükségszerűen mozognia kell a Nap teste körül körkörösén az ekliptika szerint, és ugyanakkor minden irányban kifelé tőle. Mert a Nap testének mozgása a körkörös mozgásból az *LM* gömbön, és az *A* középpontból a Nap testének felszínére – ami *LM* – induló félátmérők egyenes mozgásából tevődik össze. És ezért a levegő szükségképpen minden irányban taszítódik, és folytonosan helyet változtatva kitölti azokat a helyeket, amelyeket a levegő más részei elhagynak, máskülönben ezek üresek lennének. Hiszen nincs vákuum, amelybe visszahúzódhatnának. Így kell lennie egy állandó levegőáramlatnak, amely ellenkező irányú a Nap testének mozgásával, úgy, ahogy a víz áramlik egy mozgásban lévő hajó oldalánál.
- A. De a Földnek ez a mozgása nyugatról keletre csak körkörös, amelyet a körző ír le; ezért nem taszíthatja a levegőt úgy, ahogy azt a Nap teszi. És Kopernikusz tanítványai szerint ez lesz az oka a Hold havi mozgásának a Föld körül.
- B. És szerintem Kopernikusz maga is ugyanezt mondaná, ha célja az lett volna, hogy megmutassa a csillagok mozgásának természetes okait. De nem ez volt a szándéka; hanem az, hogy saját és korábbi csillagászok megfigyeléseiből kiszámítsa mozgásuk időtartamát; részben azért, hogy előre jelezze az együttállásokat, a szembenállásokat, és a bolygók egyéb viszonyait, részben pedig azért, hogy meghatározza az egyházi ünnepek időpontjait. De követői, Kepler és Galilei, a Föld mozgását tették a Hold Föld körüli havi mozgásának ható okává; ami a Nap *LM*-beli mozgásához hasonló mozgás nélkül lehetetlen. Vegyük ezt egyleg úgy, mint egy szükséges hipotézist; amelyről egy bizonyos kísérlet, amit további beszélgetéseink folyamán be fogok mutatni, bebizonyíthatja, hogy bizonyosság.
- A. De látván, hogy *A* egyaránt középpontja a Nap testének és a Föld éves mozgásának, hogyan lehetséges (amint minden csillagász állítja), hogy a Föld éves mozgásának pályája excentrikus lesz a Nap testéhez képest? Mert tudod, hogy a tavaszi napéjegyenlőségtől az ősziig száznyolcvanhét nap telik el, de az őszi napéjegyenlőségtől a tavasziig csak százhetvennyolc. Milyen természetes oknak tulajdonítható ez az excentricitás?

- B. Kepler egy magnetikus sajátságnak tulajdonítja ezt<sup>5</sup>, azazhogy a Föld felszínének egyik része jobban vonzódik a Naphoz, mint a másik része.
- A. Nem vagyok elégedett ezzel a magyarázattal. Ez inkább mágikus, mint természetes, és méltatlan Keplerhez. Mondd a saját véleményedet.
- B. Szerintem ez a magnetikus sajátság, amiről beszél, a következőképpen értendő: a Föld déli félgömbje legnagyobb részben vízből áll, az északi félgömbje pedig túlnyomórészt szárazföldből. De hogy miért következik ebből az excentricitás (vagyis az, hogy a Nap a téli napforduló idején van legközelebb a Földhöz), azt majd akkor mutatom meg neked, amikor a levegő és a víz mozgásáról fogunk beszélni.<sup>6</sup>
- A. Az épp elég idő: azt ugyanis a következő találkozásunkra tervezem. Addig is, könyörgöm, mondd el, mit gondolsz, mi az oka annak, hogy a napéjgyenlőségi, és következésképp a napfordulási pontok nincsenek mindig az állócsillagok ekliptikájának egy és ugyanazon pontjában. Tudom, hogy nincsenek ott, mert a Nap nem kel és nem nyugszik diametrikusan ellenkezőleg: ha így lenne, nem lenne különbség az évszakok között.
- B. Ennek oka nem lehet más, minthogy a Földnek, ami  $lm$ , hasonló mozgása van, mint amelyet a Nap esetében feltételeztem  $LM$ -ben, amely egy egyenes és egy naponkénti nyugat–keleti irányú körkörös mozgásból tevődik össze, mint amaz éves mozgás, egy esztendő alatt. Úgy, hogy nem vesszük figyelembe az excentricitást, az ekliptikától való eltérése egy fordulat során kb. egy fok, amint azt Kopernikusz bizonyította. Tegyük fel ezután, hogy az egész Föld  $H$ -tól  $I$ -ig haladva egy félkört ír le (ami az év fele), de ugyanazon idő alatt elcsúszott az  $I$ -ből  $i$ -be, ami körülbelül harminc percre felel meg, és ugyanúgy a másik félgömbön  $H$ -ból  $k$ -ba. Majd rajzold be az  $ik$  szakaszt, ami egyenlő és párhuzamos  $HI$ -vel, és az Egyenlítő átmérője lesz a következő évre. De az ekliptika  $BZ$  átmérőjét nem  $A$ -ban fogja metszeni, ami az előző évi napéjgyenlőségi pont volt, hanem  $o$ -ban, harminchat másodpercre a Kos első fokától. Tegyük fel, hogy ugyanez történik a papír síkja alatti félgömbön, így a harminchat másodperc duplázódik, vagyis hetvenkét másodperc lesz, vagy ahhoz nagyon közeli érték. Ezért van a tavaszi napéjgyenlőség évenkénti előrehaladása. Az ok,

amiért feltételezem, hogy az *li* ív fél fok a Föld ekliptikájában, az az, hogy Kopernikusz és más csillagászok, valamint a tapasztalat is, megegyeznek abban, hogy a napéjegyenlőségi pontok százéven-  
te egy fokkal vagy ahhoz nagyon közeli értékkel haladnak nyugatról keletre a Kos, a Bika, az Ikrek stb. jelének rendje szerint.

- A. Mennyi idő alatt teszik meg a teljes fordulatot az égi ekliptikán keresztül?
- B. Azt kiszámíthatod. Tapasztalatból tudjuk, hogy az előrehaladás hosszú ideje állandó, körülbelül egy fok, vagyis hatvan perc évszázadonként. Ha száz év egy fok, akkor harminchatezer év háromszázhatvan fok. Éppígy, amint száz év egy fok, egy év a századrésze az egy foknak, vagyis a hatvan percnél, ami  $60/100$ , vagyis harminchat másodperc az éves előrehaladás; ennek Kopernikusz szerint valamivel nagyobbnak kell lennie egy foknál, aki azt mondja (III. könyv, 2. fejezet), hogy négyszáz évvel Ptolemaiosz előtt majdnem állandóan egy fok volt. Ez éppen elegendő a napéjegyenlőségi pontok precessziójának természetes okáról, ami nem más, mint a sokat emlegetett összetett mozgás, noha nem egzakt csillagászati számítás.
- A. És ez jelzi azt, hogy föltevése igaz.<sup>7</sup> De mi az oka az ekliptika ferdeségének, azazhogy a napéjegyenlőségi és napforduló pontok közötti távolság nem mindig ugyanaz?
- B. Az ekliptika ferdeségének szükségszerűsége csupán a napéjegyenlőségi pontok precessziójának következménye. És ezért, ha *C*-ből, az északi pólusból, húzol egy kis kört, *Cu*-t, amely egyenlő egy földi fok tizenöt percével, és egy másikat, *us*-t, amely az előbbivel egyenlő, úgy fognak kinézni, mint a 8-as szám, azaz (amint Kopernikusz nevezi), mint egy kettőzött kör. A *C* pólus elmozdul a napéjegyenlőségi pontok félidejében a *Cu* íven, és ugyanannyit a megfelelő *us* íven, leszállván *s*-be. De az *su* íven, és megfelelőjén *C*-be emelkedve, a kettőzés oka a Föld éves mozgása, amely ugyanilyen módon történik az ekliptikán, és annak negyegyedét képezi; és azok forgását fele olyan gyorsá teszi, mint a napéjegyenlőségi pontoké. Ezért mozgása ugyanaz az összetett mozgás, mint amit Kopernikusz feltételezett, és oka a napéjegyenlőségi pontok precessziójának, következésképp a ferdeség változásának, hozzáadva vagy levonva belőle valahol többet, valahol kevesebbet; annyira, hogy egyiknek a másikhoz való hozzáadódása vagy

levonódása nem sokkal több vagy nem sokkal kevesebb mint harminc perc. De a természetes hatóoka ennek az összetett mozgásnak, akár a Nap, akár a Föld, vagy bármely más természetes test esetében nem lehet más, mint a Teremtő közvetlen munkája.

- A. Ezzel úgy látszik, hogy a Föld pólusai mindig ugyanazok, de ezt a 8-ast az állócsillagok gömbjére rajzolják, közel ahhoz, amit Kis Göncölszekérnek neveznek.
- B. Nem: ezt a Földön írják le, az állócsillagok gömbjén viszont az éves mozgás egy kört ír le. Noha azt gondolom, helytelenül mondjuk, hogy állócsillagok gömbje, mert nagyon valószínűtlen, hogy minden állócsillag egy és ugyanazon gömb felszínén van.
- A. Én nem hiszem, hogy ott vannak.
- B. Én sem, mivel egyikük kisebbnek látszódhat a másiknál, éppúgy különböző távolságuk, mint különböző nagyságuk miatt. Az sem valószínű, hogy a Nap (amely állócsillag) a ható oka a távolabbi planéták, a Mars, a Jupiter és a Szaturnusz mozgásának; tekintve, hogy az egész gömb, amelynek átmérője a Nap–Föld távolság, nem több mint egy pont a Nap és bármely másik állócsillag közti távolsághoz képest. Amit csak azért említek, hogy ösztönözzem azokat, akiknek fontos az üstökösök okának ismerete, hogy azt valamely másik nap hatásában keressék, nem pedig azéban, amely a Földet mozgatja. Miért ne létezhetne, hogy valamely más állócsillag közelebb van valamelyik bolygóhoz, mint a Nap, s ez keltene olyan fényességet benne, amit mi üstökösnek nevezünk?
- A. És hogyan?
- B. Láttad, hogy a Föld fölött magasan lévő és vékony felhőkön áthatoló napsugarak szakállhoz hasonlatosnak tűnnek; és miért ne tűnhetne egy ilyen szakáll üstökösnek, ha valamelyik állócsillag távolságából tekinted?
- A. De mert ez olyan dolog, amit lehetetlen megtudnom, saját vizsgálódási módszeremet fogom követni. És látva, ahogy leírtad a Nap és a Föld összetett mozgását, megengedem, hogy a Föld (amelynek éves mozgása nyugatról keletre tart) okozza a Hold havi mozgását keletről nyugatra<sup>8</sup>. De kérdezlek, hogy vajon a Holdnak is megvan-e ez az összetett mozgása, mint a Földnek, és ezzel együtt saját középpontja körül is forog, mint a Föld?



Tekintettel arra, hogy a Holdnak nincs másik bolygója, amit maga körül hordoz, erre nincs szüksége.

- B. Elég okot és némi szükségszerűséget is látok arra, hogy a Hold esetében is meg kell lennie mindkét mozgásnak. Mert nem gondolhatod, hogy a csillagok Teremtője, amikor körkörös mozgást adott nekik, először vett egy középpontot, utána rajzolt egy kört földmérő láncsal vagy körzővel, ahogy az emberek teszik? Nem; ő a teremtés során egy csillag minden egyes részét együtt és egyformán mozgásba hozta: és ez az az ok, amit eléd tárok. Ennek szükségessége abból a jelenségből adódik, hogy a Hold egy és ugyanazon arcát fordítja a Föld felé; amely nem lehetséges akkor, ha a Földdel párhuzamosan mozog, anélkül hogy ne fordulna saját középpontja körül is. Ezenkívül, tapasztalatból tudjuk, hogy a Hold mozgása nem kis szerepet játszik a tenger mozgásában: ami lehetetlen lenne, ha nem járulna hozzá a levegő, és következésképp a víz áramlásához.
- A. Ha szert tehetnél a Föld valódi és belső szubsztanciájának egy darabjára, amely nem nagyobb mint egy puskagolyó, gondold, hogy a golyónak ugyanolyan összetett mozgása lenne, amelyet a Napnak, a Földnek és a Holdnak tulajdonítasz?
- B. Igen, ugyanolyan; de nem olyan erős, nagyságának megfelelően; kivéve azt, hogy nehézkedésénél fogva leesne a Földre, s így mozgása észrevétlen lenne.
- A. Többet nem foglak zavarni az égi jelenségek természetével; de könyörgöm mondd meg, milyen emberi fufanggal lehet megtalálni azt, hogy egy kör mekkora részét teszi ki a Nap testének átmérője az ekliptika körén?
- B. Kepler azt mondja, ez harminc perc, ami fél fok. Módszere ennek felismerésére az volt, hogy egy kis lyukon át napsugarakat engedett egy zárt szobába, felfogván annak képét egy merőleges síkon. Ezek segítségével kapott egy háromszöget, amelynek oldalait és szögeit mérésrel megismerhette; valamint a függőleges látószöget, amit keresett, és a Naptest ívméretét.
- A. De azt hiszem, lehetetlen elkülöníteni, hol érintkezik a megvilágított és a nem megvilágított rész.
- B. Egy másik módszer ez: a napéjegenlőség napján, egy melletted álló órával, ami mutatja a percek is, figyeld, amikor a lenyugvó Nap alsó pereme először éri el a horizontot, és állítsd be a mutatót

az órának valamely percére; majd figyeld a felső peremet, mikor ér a horizonthoz: utána számold meg a percekét, és megkapod, amit keresel. Semmilyen más módot nem tudok.

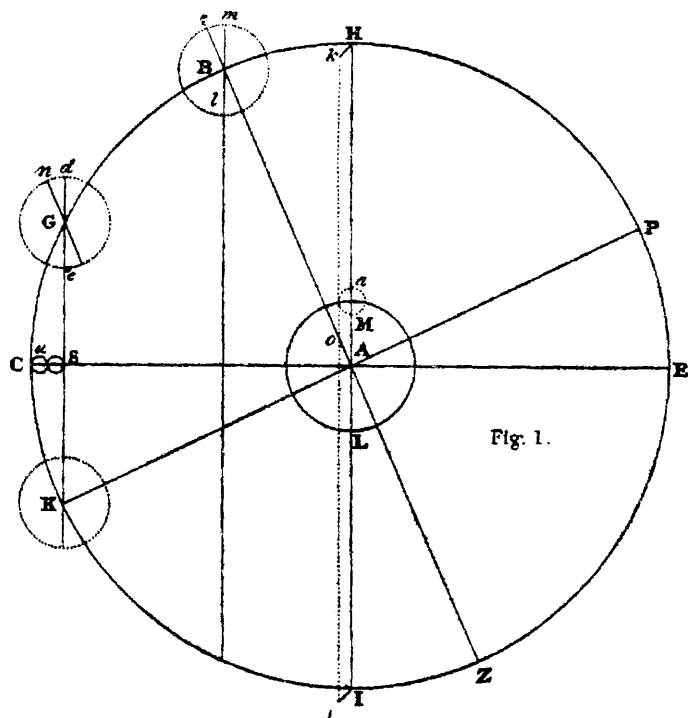
(Fordította: *Tárczy Szilvia*)

---

Köszönetet mondok Ruzsa Ferencnek szíves szakmai észrevételeiért. – A ford.

# Jegyzetek

1.



Hobbes ábrája a szöveghez

2. Ti. az eredeti, nem mozgatott szakasszal.

3. Helyesen: mint az  $AB-bB$  szakasz az  $AB+bB$  szakaszhoz.

4. A Föld valójában nyugatról keletre forog, éves keringésével egyező irányban. Erről természetesen Hobbes is tud, hiszen más helyütt helyesen írja le a Föld tengely körüli forgásának irányát. (*Decameron Physiologicum*, Chap. IV., V.)

5. Kepler a *Mysterium Cosmographicum*-ban még azt feltételezte, hogy a bolygókat a Napból kiáramló mozgó lélek tartja pályájukon, amely annál gyorsabban hajtja a testeket, minél közelebb vannak ahhoz. Vagyis a bolygók pályasebességét a Naptól való távolságuk határozza meg. Ez a gondolat végül is a második Kepler-törvény felfedezéséhez vezetett. Az *Astronomia Nova* című művében a lélek szót az erővel helyettesítette, amely már a mechanisztikus gondolkodásmódot tükrözi. Az erőfogalom kidolgozásában Keplerre nagy hatással volt Gilbert 1600-ban megjelent műve, a *De magnete*, bár ezzel a kérdéssel leveleiben már a mű megjelenése előtt is foglalkozott. Kepler szerint a bolygók mágneses testnek tekinthetők, amelyeket a Napból kiáramló mágneses erő tart pályájukon. Ezt a mágneses erőt egyrészt a gravitációval, másrészt a Nap mozgóterével tartja analógnak. Bár Keplert e tekintetben nem lehet Newton előfutárának tekinteni, az *Astronomia Nova* az asztrológia történet három legfontosabb műve közé sorolható, Kopernikusz *De Revolutionibus* és Newton *Principiája* mellett. (Vö. J. L. E. Dreyer: *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Dover Publications, INC. 1953.)

6. Hobbes ezt a problémát az árapály jelenséggel hozza kapcsolatba. Leírása szerint nagy mennyiségű víz kényszerül felfelé a Csendes-óceán déli részéről és az Indiai-óceánról, amely a Baktérítő alatt fekszik. Ez a klíma az, amely lehetővé teszi, hogy a Nap a téli napforduló idején közelebb legyen a Földhöz. Más helyütt részletesebben foglalkozik a problémával (*Physics*. Part IV.): amikor a Föld a Bak jegyébe lép, a Nap a Rák jegyének elején van, ez a nyár közepe. Ekkor a Föld északi része, amely tulnyomórészt szárazföld, közelebb van a Naphoz. De amikor a Föld lép a Rák jegyébe, az a tél közepét jelzi, és a Földnek az a része fordul a Nap felé, amelyet nagy tengerek borítanak, s amelyek jóval nagyobb kiterjedésűek, mint a szárazföld. Amikor a Föld ezen a ponton van, közelebb kerül a mozgóterhez, amely nem más, mint a Nap. Végül Hobbes, Kopernikusz meglehetősen bonyolult körpályáihoz ragaszkodva véli úgy, hogy a Föld hol távolabb, hol közelebb kerül a Naphoz, ezzel nem kizárva azt, hogy Keplernek igaza van akkor, amikor úgy gondolja, hogy a bolygók a Nap körül ellipszis pályán keringenek. Hobbes ismeri Gilbert mágnességről írott alapvető munkáját, amelyet Kepler is sikerrel épített be saját rendszerébe. E szerint a Föld is egy nagy mágnesnek tekinthető, amely a mágneses anyagok tulajdonságait hordozza. Kepler excentricitásról írott véleményéről azt mondja, hogy ő azt a Föld két része közötti különbségnek

tulajdonítja, és feltételezi, hogy az egyik részt befolyásolja a Nap, a másikat pedig nem. Kepler egy mágneses erőnek vagy vonzásnak tulajdonítja ezt, amelyet immateriális speciesek idéznek elő, ami pedig Hobbes szerint nem lehetséges, mert mozgás csak úgy képzelhető el, hogy test ad át mozgást testnek.

7. Ti. Kopernikuszé.

8. Valójában nyugatról keletre.



## TÁJÉKOZÓDÁS

### HEGEL ÉS AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA\*

WOLFGANG WELSCH

*A filozófia régóta két táborra oszlik: az analitikus és a kontinentális filozófia táborára. A huszadik század elején még csak érlelődött ez a szakadás, ám a század közepére már létre is jött. Az analitikus filozófia – amely főként az anglo-amerikai országokban jutott uralmi szerephez – a jövő felé fordult, ez a filozofálási mód – akár logikai, akár nyelvi úton – problémákat akar megoldani. A kontinentális filozófia, amely az európai szárazföldön van hatalmi pozícióban, a tradicionális filozófiai stílust folytatja: nem a problémák megoldására és tisztázására összpontosít, hanem a mélység és az eredetiség számít nemesi kiváltságának. Ez az ellentét, és az analitikusnak a kontinentális filozófia felett mondott ítélete egyetlen gondolkodót sem érintett oly kritikusan, mint Hegelt. „Hegel és az analitikus filozófia” – mint tűz és víz. Hegelt az analitikus filozófusok hosszú ideje mint a kontinentális-spekulatív szellemi zavarodottság kirívó példáját tartják számon.*

### Moore és Russell támadása az újhegelianizmus ellen

Az analitikus filozófiát megalapító egyik tett a Hegelről mondott ítélet volt. 1898 végén a 25 éves George Edward Moore és a 26 éves Bertrand Russell rohamot fűjt az akkori brit filozófiában uralkodó szerepet játszó újhegelianizmus ellen. Moore szerint Hegel mindössze

---

\* A szerkesztőség által lerövidített változata a szerző Friedrich-Schiller-Universitätén tartott székfoglaló beszédének, amely 1999. június 8-án hangzott el. Az egész szöveg (a jegyzetekkel) a közeljövőben jelenik meg könyv alakban.

annyiban járult hozzá a filozófiához, hogy annak a felfogásnak adta a jól csengő „dialektika” nevet, miszerint egy dolgot és az ellentettjét éppúgy lehet képviselni, és hogy ezt a téves nézetet filozófiai alapelvvé emelte. Az analitikus filozófia kezdettől fogva – és fő fogalmaig az „analitikusig” bezárólag – Hegel ellen irányul. Fő jellemzőjét a Francis Herbert Bradley képviselte, Hegelhez kapcsolódó holisztikus eljárással szembeni ellenállás képezte.

Moore már 1898-as disszertációjában Bradley monizmusa ellen fordult, amely szerint tapasztalatunk mint egységes egész ragadható meg. Az 1903-ban megjelent *Principia Ethica*-ban az ilyesféle „organikus” gondolkodást vette az analízis bonckése alá. Ennek segítségével akarta Hegel befolyását megszüntetni, akiben ezeknek az egészre vonatkozó képzelgéseknek a forrását látta. Azt a hegeli tant, miszerint „egy résznek »függetlenül attól az egésztől, amelybe beleilleszkedik nem lehet semmiféle értelme és jelentése«, határozottan vissza kell utasítanunk” – mondja Moore.

Russell ugyanezen a ponton támadott. A viszonyok (Relationen) intern jellemzőjének hegeli tézise ellen fordult, tehát az ellen, hogy egy dolgot nem önmagából, hanem a viszonyain keresztül kell meghatározni, és ezzel a viszonyok extern tulajdonságát állította szembe. Amennyiben a viszony a viszonyban álló tagok számára pusztán külsődleges, annyiban a tagok önmagukra visszavezethetők, ti. arról van szó, hogy „mindaz, ami bizonyos módon összetett”, az analízis segítségével „azokra az egyszerű dolgokra” vezethető vissza, amelyekből áll. Az analitikus eljárás éppen annyiban ajánlott, amennyiben az egészre vonatkozó hegeli eljárás hamis.

Russell és Moore analitikus lázadásuk előtt természetesen lelkes hegeliánusok voltak. Ahogy Russell később bevallotta: „Akkortájt kész hegeliánus voltam. Ahol Kant és Hegel között nézeteltérés volt, mindig az utóbbi pártján álltam.”

## Hegel visszatérése az újabb analitikus filozófiában

Néhány éve a száműzött látványos visszatérését figyelhetjük meg. Hegel hirtelen újra az analitikus filozófia napi problémáinak előterébe került – mégpedig mint új inspirációk forrása. Mindez Quine-nal kezdődött, aki a *Two Dogmas of Empiricism* (1951) című művében a



tudomány holisztikus szemléletének megkerülhetetlenségét fejtegeti. Itt még került Hegel név szerinti említését, ám a kapcsolódó viták során Hegel neve csakhamar felmerült, és később rámutatott cikkének az idealizmussal való megfeleléseire és azon bizakodásának adott hangot, hogy megértette és méltatta Hegel üzenetét. Willfrid Sellars *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956) című írásában magáévá tette Hegelnek a közvetlenségről szóló kritikáját és töprengéseit kifejezetten mint „Méditations Hegeliennes” jelölte meg.

Jelenleg az analitikus filozófia két vezető alakjánál – Bob Brandomnál és John McDowellnél – tér vissza Hegel, akiknek két 1994-ben megjelent műve, a *Making it explicit* és a *Mind and World* ez idő szerint a legtöbbet vitatott művek közé tartozik. Brandom bevallja, hogy mind pragmatikájának, mind szemantikájának (mind az elismerés-, mind az inferencia-gondolatnak) a kiindulópontjait döntően Hegel-olvasmányainak köszönheti. Hasonlót állít McDowell is, mikor azt mondja, hogy a fogalmi határtalanságáról szóló fő téziséért Hegel adósa. Arról panaszkodik, hogy az analitikus filozófia túl kevésbé vett tudomást Hegelről, és könyvét mint „prolegomenát” kívánja érteni *A szellem fenomenológiájának* olvasásához.

## Hegel visszatérése az analitikus filozófia eredményeként

Fontos leszögeznünk azt, hogy az analitikus filozófia közeledése Hegelhez nem Hegel olvasása alapján ment végbe – hogy is történhetett volna ez meg, mikor Hegel a *par excellence* száműzött filozófus volt –, hanem az analitikus filozófia önmagától, alapgondolatai folyamatos önkritikus reflexiója által jutott el azokhoz a belátásokhoz, amelyek hasonlóak ahhoz, ahogy azokat Hegel (természetesen egészen más nyelvezeten és más reflexiós módon) kétszáz évvel ezelőtt kifejtette.

Az analitikus filozófia kezdettől fogva kitűnt azzal az akadémikus filozófiától egészen idegen készségével és képességével, hogy önkritikus legyen. Ebben – és nem az egyes tételekben, amelyek nemsokára dogmáknak szerettek volna bizonyulni – elismerésreméltón példaértékű maradt. A folyamatos kritikus önvizsgálat és továbbfejlődés vezetett oda, hogy a XX. század második felének analitikus filozófiája már nem az, mint ami az első felében volt. Az analitikus filozófiát

tartó alapelképzelések később, Quine *Two Dogmas* című írásától tarthatatlannak bizonyultak – így például a logikai és az empirikus igazságok közötti merev elválasztás, a logika kivételezett helyzete, az empirikus jelentéskritérium vagy a fizikai alapra épített, minden tudományt átfogó egyesítő tudomány elképzelése. Ilyen fejlemények következtében jött tehát létre a Hegelhez, az egykori ellenpólushoz való közeledés. Tekinethetnénk ezt a filozófiatörténet ironiájának is. Ezt a meglepő egybevágást – amely egyébként a megegyezés fontos ismervét is jelenthetné – a következőkben mégis szisztematikus szempontból kívánom bemutatni.

## A megegyezés három szempontja a teoretikus filozófiában

Az első pont a közvetlenség kritikáját illeti és ennek alapján azoknak a különböző reményeknek a meghíúsulását, hogy tudásunkat izoláltan megragadható atomikus kijelentésekre (Russell), a common sense bizonyosságaira (Moore), avagy empirikusan verifikálható bázistételekre (Carnap) alapozhatnánk.

A második pont azt mutatja majd be, hogy miután az ilyesfajta elementarizmusok zátonyra futottak, végbement a tudományos holizmushoz való átmenet.

Harmadszor a realitásról lesz szó. Mi a valóság és milyen részt vállal benne gondolkodásunk és beszédünk? Miért van igaza az idealizmusnak – úgy azonban, hogy a common sense-nek is igaza van?

### 1. A közvetlenség

Hegel központi tételei közül az egyik kijelenti, hogy valójában minden közvetlenség közvetítésen alapszik. Ezt *A szellem fenomenológiája* első fejezetében, az érzéki bizonyosság elemzésével példaértékűen bemutatta. Az érzéki bizonyosság a „legigazabb” és „leggazdagabb” tudásnak tartja magát. Mármost Hegel azt akarja, hogy ne vegyük egyértelműnek az érzéki bizonyosságokat, hanem arra buzdít, hogy másképp értsük, mint ahogy azt közönségesen tesszük. Megmutatja, hogy ezek egyáltalán nem közvetlenek, hanem sokszoros közvetítésen

alapszanak. Az érzéki bizonyosságot négy tényező határozza meg: az időbeli most, a térbeli itt, a dologi meghatározások tartalmi és az én személyes minősége, amely utóbbi számára ezek az érzéki tényállások mindenkor hozzáférhetők. Azonban ezek a tényezők a maguk részéről nem egyszerű, hanem összetett természetűek; ráadásul nem egyszeri, hanem általános használatúak. Összetett természetűek, amennyiben ezen meghatározások mindegyike egy másikra vonatkoztatott: az „itt” ugyanakkor azt is jelenti, hogy nem „ott”; „most” azt jelenti, hogy „nem azelőtt” vagy „nem tegnap”, vagy „holnap”; az „ez” pedig magában foglalja azt, hogy „nem amaz”; a „világos” azt jelenti, hogy a világosságról kijelenthető állítmányok skálájához tartozó (mintegy különbséget téve az ízről vagy az illatról tehető kijelentésektől) és emellett a „sötéttel”, „derengővel” stb. kontrasztban áll. Álljon itt még egy példa: „számomra” azt jelenti, hogy „nem egy másik számára” vagy esetleg azt is, hogy „mindenki olyannak a számára, aki az én helyemben van”. Ezek a meghatározó tényezők továbbá általános használatúak, hiszen nyilvánvalóan tetszőleges tárgyakra használhatók, semmiféleképpen sem csak arra az egyre, amely most éppen jelen van.

Következésképpen e meghatározó tényezők használata néhány követelményt maga után von: először is annak az értelmét, hogy éppen milyen állítmányként vannak használatban, azaz hogy mi a mindenkori predikátumi mivoltuk (hely-, idő-, dologi és személyi meghatározások) és másodsor annak a megértését, hogy ezeknek a meghatározó tényezőknek a segítségével hogyan fogantatosíthatók a szingularizálások, azaz hogyan jelölhető ki segítségükkel valamely egyedi. Hiszen csak az ilyen általános struktúrák segítségével vagyunk képesek egyáltalán az egyedire hivatkozni. Célkifejezéseink (mint az „ez”) – amelyek segítségével látszólag képesek vagyunk az egyedit közvetlenül kiemelni – ezt a kijelölőfunkciót csak a meghatározások egy olyan hálójában belül birtokolják, amely mind a terminusok további sorát, mind egy sereg, a használatukra vonatkozó szabályt fog át.

Ennyiben magának az egyedinek a meghatározása már eleve fogalmi természetű és fogalmi eljárást igényel. Ezért az érzéki bizonyosság önértelmezése, amely tudásának közvetlenségére hivatkozik, valójában tévedés. Az érzéki bizonyosság az egyedihez való minden egyes odafordulás esetében kiiktatja a fogalmi közvetítettséget. A közvetlenség valójában csak az előtérben, az általános, fogalmi

struktúrák háttére előtt látható okozat. Vagyis minden, a közvetlen tudásra való hivatkozás episztemológiailag naív.

A közvetlenségre vonatkozó hegeli kritikának megvan az a sajátos és nagyon is modern vonatkozása, hogy értelmezése mellett tanúként a nyelvet vonultatja fel: „éppen hogy nem úgy beszélünk, ahogy az érzéki bizonyosságban vélekedünk”. Hanem a nyelvben, amelyet Hegel az „igazabbnak” nevez, „mi magunk cáfoljuk meg közvetlenül vélekedésünket”. Az egyedről valójában általános módon beszélünk, amennyiben az olyan kifejezéseket mint az „ez”, a „most” vagy az „itt” az egyedi megjelölésére használjuk fel. Ezek rámutató szerepe sokkal inkább általános és ilyen módon tetszőleges tárgyakra felhasználható jellemzőjükön nyugszik, semmiképpen sem csak ezeknek az esetlegesen itt és most lévő tárgyaknak felel meg. Ennyiben a nyelvre vetett pillantásnak felvilágosító szerepe van: a nyelv elárulja számunkra, hogy az egyedire való hivatkozáshoz szükségünk van az általánosra, s hogy a látszólag közvetlen fogalmilag közvetített.

Az analitikus filozófia tehát a közvetlenségre történő eltérő hivatkozásaiban lépésről lépésre arra kényszerült, hogy a hegeli érveket számításba vegye és a saját helyzetét ennek megfelelően megváltoztassa vagy végül teljesen feladja.

Russell – talán Hegel elleni lázadását figyelembe véve nem is olyan meglepő módon – megkísérelte, hogy az érzéki bizonyosság feltételezett közvetlen szerkezetéhez visszanyúljon. Első korszaka, saját önironikus szavaival élve, azé a „naív realistáé”, aki afőlött örvendezik, „hogy a fű valójában éppenséggel mégiscsak zöld”. Második korszakában, 1912-től Russell számára már nem a tárgyak, mint pl. a zöld fű, hanem az érzéki adatok azok, amiket közvetlenül adottaknak nevez. Példája a következőképpen hangzik: „piros folt (patch) itt most”. Az ilyen adatokról – véli Russell – közvetlen „tudásunk van olyan közvetlen ismeret által” („knowledge by acquaintance”), „amelyben nincsen jelen a következtetés eljárásának közvetítése vagy az igazságokról való bármiféle tudomás”. Az érzéki adatok „olyan dolgok, ... amelyek számomra éppen olyanok, amilyenek, közvetlenül ismertek”. Ezzel Russell a Hegel által kritizált érzéki bizonyosság tiszta formájára utal. Ezzel azonban álláspontját kitette a hegeli kifogásoknak. Amikor Russell azt mondja, hogy az érzéki adatokra való hivatkozás egészen izolálva és előfeltevémentsen megy végbe, és ezen érzéki adatok számára tökéletes tudást feltételez, akkor ilyen

feltételek mellett először is kiiktatja az ilyesfajta vonatkoztatások számára nélkülözhetetlen szingularizálási és azonosítási teljesítményt, másodsorban elhamarkodottan azonosítja az ismeretet (*Bekanntschaft*) a tudással. Röviden: kiiktatta az egyedire irányuló hivatkozás fogalmi közvetítését.

Russell a dolgokat éppen hogy másfelől akarja látni, mint Hegel: az általános struktúrák tudását elemi bizonyosságokra szeretné építeni, míg Hegel szerint az állítólagos elemi bizonyosságok rögvest feltételezik a tudás általános struktúráinak apparátusát.

Russell-lal párhuzamosan 1910-től Moore is az érzéki adatok elméletét képviselte. Moore-nál, aki 1903-as *Widerlegung des Idealismus* című művében emelt követelményt már számításba veszi, olyan értelemben szerepeltek az érzéki adatok, hogy különbséget kell tenni az észrevevés és az ettől függetlenül létező tárgyak között (általánosabban: a megismerés és a megismerés tárgyai között). Hiszen az érzéki adatok fogalmának éppen az az előnye, hogy ezek habár észrevett mivoltúak, de a tárgyiség kérdését nyitva hagyják. Ahogy Russell, úgy Moore is privilegizált ismeretelméleti szerepet tulajdonít az érzéki adatoknak. Nézete az, hogy ösztudásunkat a materiális tárgyakról az érzéki adatokra kell alapozni, és ezeket közvetlenül, közvetítés nélkül kell megragadni.

Moore elmélete ugyanazoknak a nehézségeknek van kitéve, mint Russellé. Nemcsak az érzéki adatok ismeretéről szóló tudás jellege kérdéses, hanem mindenekelőtt állított közvetlenségük ill. közvetítés nélküliségük. A későbbi analitikus filozófia is határozottan és keményen kritizálta az érzéki adatok elméletét — ezzel kapcsolatban mindenekelőtt John Austinra utalunk, aki az érzéki adatok elméletét a negyvenes évektől határozottan felülbíráta.

1918-tól Russell az érzéki adatokról szóló elméletét összekapcsolta egy másik híres fogalommal, a „logikai atomizmus” fogalmával. Russell egy „logikailag tökéletes nyelvet” akart kifejleszteni, amelyben minden egyes egyszerű tárgyat egyetlen szóval kell kifejezni. Russell szerint az elgondolható legegyszerűbb tárgyakat az „ez (van) fehér” formulával lehet kifejezni; az érzéki adatoknak tehát újfent mint elemi tényeknek kell működniük. Russell ezeket az egyszerű tényeket „atomikus tényeknek” ill. „egvedi dolgoknak” (*particulars*, részecskéknek) nevezi. Úgy véli, hogy ezeknek „egészen külön kell állniuk és teljesen elégségesek a maguk számára” anélkül, hogy bármiféle módon

a többi egyedi dologtól logikailag függenének. Ezekből az izolált elemi tényekből kell aztán az egész világot felépíteni – innen az „atomizmus” megjelölés.

Mármost hogyan lehetséges nyelvileg hivatkozni egy elemi adottságra, egy logikai értelemben vett egyedi dologra? Ez csak olyan kifejezések segítségével történhet meg, amelyek ténylegesen a mindenkori egyedi dologra vonatkoznak, tehát mint ahogy a tulajdonnevek működnek – nem a szokásos értelemben, személyekre, hanem elemi adottságokra vonatkozó tulajdonnevekként. Mely kifejezések képesek erre? Russell szerint csak egyetlenegy, az „ez”. Ha „ez (van) fehér”-et mondunk – magyarázza Russell –, akkor ebben az „ezt” logikai tulajdonnévként használjuk, vagyis azonosítjuk azt az egyedi dolgot, amelyről az adott pillanatban ismeretünk van. Tehát az „ez” kifejezését, amelynek naiv értelmezését Hegel *A szellem fenomenológiájában* oly ironikusan kezelte, Russell hangsúlyosan használta.

Persze Russell is beismeri, hogy az „ez” kifejezésnek van egy olyan sajátossága, amely a tulajdonnévi funkció mellett bajosan állhat. A kifejezés „néha két pillanattal később még ugyanazt jelöli, a beszélő és a hallgató számára azonban már egyáltalán nem”. Ezért Russell elismeri, hogy az „ez” „egy többjelentésű tulajdonnév” („an ambiguous proper name”). Csakhogy nem veszedelmes-e ez éppen egy logikai tulajdonnév esetében, amikor is teljesen csak a saját erejéből kellene egy atomikus tényt megjelölnie? Russell mégis állhatatosan kitart és kifejti, hogy az „ez” többértelműsége ellenére is egy tulajdonnév, ráadásul az egyetlen kifejezés, amelyet mint helyeset és logikai tulajdonnevet el tud magának képzelni. Russell kizárja azt a körülményt, hogy az „ez” azonosító szerepe mindenkori felhasználási helyzetétől függ. Éppen azért, mert a helyzet megváltozhat, az „ez” „két pillanattal később” gyakran már valami mást jelöl. Azt sem lehet egykönnyen megállapítani, hogy az „ez” azonos felhasználási helyzetben a beszélő és a hallgató számára ugyanazt jelenti-e. Ha azt mondom, „ez ott”, és egy cipő felé mutatok, csupán ettől még egyáltalán nem lesz világos, vajon a cipőre, a cipőfűzőre, a bogárra, a cipő orrán vagy a cipő mögött lévő cipőfényesítő rongyra utalok. Ezentúl nincsen egyedire történő utalás anélkül, hogy ne rendelkeznének általános fogalmakkal, nincsen tulajdonnevek használata az univerzális horizontja nélkül. Az, hogy Russell mindezeket a feltételeket kirekeszti, feltevését kudarcra ítéli. Ahogyan az érzéki adat-elmélet

fentebb tárgyalt változatai, úgy a logikai atomizmus is éppen ott bizonyul tarthatatlannak, ahol a látszólag közvetlen, a Hegel által felmutatott közvetítettség döntő jellege alól igyekszik magát kivonni. – Úgy tűnik, Hegel érvei nagyon is helytállóak és nem lehet őket huzamosabb ideig megkerülni.

Az érzéki adat-elmélet legélesebb kritikáját az analitikus filozófia körein belül Wilfrid Sellars adta az *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956) című művében. Híressé vált támadása az „adottság mítosza” ellen; ennek keretében analitikus szellemben újfogalmazta Hegel néhány érvét, akit ott a „közvetlenség nagy ellenfelének” nevez. Sellars kritikája szerintem átütő erejű.

Nemcsak hogy az érzéki adatok nem azonosíthatók a fogalmi háló használatával nélkül, mutatja meg, hanem így ír: „tudomást sem szerezhetünk bármiféle tény megfigyeléséről anélkül, hogy egyidejűleg sok más dologról ne tudnánk”. Ezt nevezi az összes olyan szenzualizmus keresztjének, amely a fogalomtól mentesen igyekszik zöld ágra vergődni. Ugyanez jellemzi az érzéki adatokra építeni akaró logikai atomizmus nyomorát is. Azonban emiatt – végül is ez Sellars knock-down-érve – fenekestül felfordul az empirista megalapozási eszme. Ti. ez azon az elképzelésen alapszik, hogy először az egyedi tények egy soráról vagyunk képesek tudást szerezni, és aztán ebből kiindulva juthatunk általános tudáshoz. Valójában azonban a helyzet pont az ellenkezője: az egyediről való tudás, amint azt Hegel megmutatta, már előfeltételezi az általánosról való tudást. Ezzel romjaiba dől az empirista megalapozási eszme és minden olyan kísérlet, amely valamilyen feltételezett közvetlenségre akar alapozni.

Az analitikus filozófia másik, bécsi ága, a logikai empirizmus és különösen Rudolf Carnap volt az, aki „protokolltételek” segítségével akart biztos tudáshoz jutni. A protokolltételek, jegyzőkönyvek például a fizika kísérleti előírásairól vagy olyan észrevéveésekről, amelyek semmi mást nem tartalmaznak, mint „közvetlenül megfigyelhető tényállásokat”. Carnap ezeket a protokolltételeket úgy tekinti, mint „olyan tételeket, amelyek maguk már nem szorulnak semmiféle igazolásra, hanem alapul szolgálnak a tudomány összes többi tétele számára”. *Logischer Aufbau der Welt* című művében korábban ezt a feladatot még az „elemi élmények” végezték el, most tehát ugyanez a protokolltételekre hárul, amelyek a bázistételek szerepét játsszák. E mondatok a fizika nyelvén vannak megfogalmazva vagy ebbe

átfordíthatók, ti. a fizika nyelve számít az univerzális nyelvnek – a „tudomány nyelvének”.

Azonban már Otto Neurath, aki a kör tagjai közül a legizgalmasabb gondolkodó, súlyos problémákra mutatott rá. Először is nem lehetnek teljesen tiszta protokolltételek, mert mi magunk sem használhatunk olyan nyelvet, „jóllehet a szigorú tudományosság talaján állunk”, amely a hétköznapi nyelv pontatlanságaitól teljesen meg lenne tisztítva. „A tiszta, tovább már oszthatatlan mondatokból felépített ideális nyelvről” való elképzelés metafizikai fikció. „Nem tudunk kiindulni végérvényesen biztos, tiszta protokolltételekből.”

Másodszor mondatokat egyáltalán nem lehet tényekkel, hanem csak mondatokkal összehasonlítani, amiért a tényekkel való összhang eszméje értelmetlen. A protokolltételek ezért nem nyújtanak garanciát a valóságra, nem a valóságban lehorgonyzott bázistételeket jelentenek, hanem elsősorban – mint a tudomány többi más mondatának is – a koherencia követelményének kell eleget tenniük.

Harmadszor ez teszi szükségessé azt, hogy a tudomány egész beállítottságát a korrespondenciára való reménytől a koherencia szavatolására állítsa át. Nem a valóság általi állítólagos hitelesítés, hanem a tételek egész rendszerének ellentmondásmentessége képezi a tudomány igazságkritériumát, és ennek fényében alapvetően minden tétel – minden egyes bázistétel is – felülvizsgálandó.

A fentiekén túl Karl Popper három csattanós érvet említ. Először pontosan azért, mert a bázistételek lehetséges vizsgálatát nem vagyunk képesek kimeríteni, egyetlen bázistétel sem tarthat igényt arra, hogy ténylegesen bizonyos legyen. Másodszor egyetlen bázistétel sem képes tényleg elemi (vagy, ahogy Russell mondta, „atomikus”) lenni, hiszen minden egyes vonatkozik legalább néhány más tételre és tényállásra. Harmadszor végül is olyan nincs, hogy tiszta megfigyelés vagy leírás, hanem mindegyikük „elméletektől átitatott”.

Az állítólagos elemi bázistételekre (protokolltételekre) történő hivatkozás tehát csorbat szenved egy sor ellenvetésen. Hegelnek az elementarisztikus közvetlenségről adott kritikájának – annak, hogy rámutatott arra, hogy a közvetlenség fogalmi közvetítettsége megkerülhetetlen – valószínűleg sok időre lesz szüksége, amíg sikerül érvényre jutnia, de úgy tűnik, hogy elég szívós.

Azok a törekvések, amelyek az atomista szingularizálásra és az empirista elemi szintig történő redukálásra irányultak, egyformán



hajótörést szenvedtek annak a közvetített minőségén, amiről ezek úgy vélték, hogy közvetlen és elemi. Időközben azonban körvonalazódott egy lehetséges kiút. Neurath és Popper az igazság tengelyét eltolta a valósággal való extern korrespondenciától az elmélet intern koherenciája felé. Ennek következményeképp a logikai atomizmus és empirizmus kritikája a holisztikus tudományfelfogás kibontakozásába torkollik. Ezáltal az analitikus filozófia, miután az évtizedekig tartó folytonos önkritika útján csak megismételte a közvetítetlenség és az elementarizmus hegeli kritikáját, létrehozta Hegel pozitív párját.

## 2. A holizmus

Quine *Two Dogmas of Empiricism* (1951) című írása véget vetett annak az antiholisztikus lendületnek, amely az analitikus filozófia atomista-elementarista beállítottságát eredetileg jellemezte. Quine kimutatta, hogy csak a tudománynak mint egésznek a szintjén lehet meghatározni az empirikus jelentés fogalmát.

Az a régi „feltevés, hogy minden kijelentést függetlenül a többi kijelentéstől és izolálva be lehet bizonyítani ill. meg lehet cáfolni” azért téves, mert „a külvilágról tett kijelentéseink nem magános individuumokként, hanem mint közösség lépnek az érzéki tapasztalat szószéke elé”. Ez a belátás kikényszeríti az atomizmustól és az elementarizmustól a holizmushoz való átmenetet. Nem áll fenn az empirikus tényállások és az elmélet tételei között az egy az egyben történő megfelelés. Az empirikus vizsgálatok csak azt mutatják meg számunkra, vajon az elméletben van-e egyáltalán valami változtatandó, de azt nem, hogy pontosan mi az. Állandóan „széles választékunk van a tekintetben, hogy mely kijelentéseket akarjuk újraértékelni a rendszerrel ellenkező tetszőleges individuális tapasztalatok miatt”. „Bármelyik tetszőleges kijelentést felállíthatjuk mint igazat... Éppígy megfordítva, mindegyik kijelentés felülvizsgálható.”

Még a logika tételei sem kivételek ez alól. Quine példája: „A kizárt harmadik logikai tételének felülvizsgálatát is javasoljuk azért, hogy ezzel elérhessük a kvantummechanika leegyszerűsítését.” Elméleteink és magyarázó rendszereink tehát empirikusan alapvetően elégtelenül meghatározottak maradnak. A tudomány egésze mintegy saját tapasztalati alapja fölött lebeg. A tudományt nem az empirikusban

való lehorgonyzása által lehet szilárdná és tartóssá tenni, hanem benső koherenciájának szavatolása által. A verifikáció egy az egyben történő kivitelezhetetlensége arra kényszerít, hogy az elmélet egészének koherenciáját emeljük az igazság kritériumává.

Míg Quine holizmusa a Carnap és a Russell-féle tradíció ellen fordult, addig Wittgenstein holizmusa elsősorban Moore ellen irányult. Moore a common sense mindennapi bizonyosságait védte; aki az olyan mondatokat, mint „Itt egy kéz” vagy „A Föld már jóval a születésem előtt létezett” megingathatatlanul bizonyosnak tartja. Szerinte az ember ilyen dolgokat egyszerűen bizonyossággal tud.

Wittgenstein azonban ellentmond — jóllehet nem ezeknek a bizonyosságoknak, hanem Moore ezekről alkotott felfogásának. Az ilyesfajta bizonyosságok — mondja Wittgenstein — nem kognitív szerzemények, nem tudást fejeznek ki, hanem világpépünk szerkezetéhez tartoznak. Ezeket nem a tudás kialakításának lépéseiként építettük fel, hanem a tudás kiépítésének minden egyes lépésében megkérdőjelezhetetlen, tartó alapként működnek. „...nem rendelkezem világpépvel, mert meggyőztem magamat helyességéről; nincs is világpépem, mert meg vagyok győződve a helyességéről. Viszont ez az az örökölt háttér, amelynek alapján különbséget teszek igaz és hamis között.” „A rendszer az érvek életeleme.”

Innen nézve Wittgenstein Moore-nak adott válasza világos: amennyiben ez utóbbi „megrendíthetetlen meggyőződésekről” beszél, annyiban ez nem azt jelenti, hogy „tudatosan, meghatározott gondolatmenetek által” jutott volna el ezekhez a meggyőzésekhez, hanem azt, hogy az illető meggyőzések olyannyira „kérdéseinek és válaszainak egészébe vannak lehorgonyozva”, hogy Moore „nem is nyúlhatott hozzájuk”. Összefoglalva: Moore megingathatatlan bizonyosságai nem a tudás tételei, hanem hitbeli tényállások.

## Hegel holizmusa

Hegelnek a holizmus mellett fölhozott fő érvét már idéztem. Amit mi „egyedinek”, „egyszerűnek” vagy „résznek” nevezünk, az komplexebb feltételeken alapszik annál, mint ahogy azt mi szokásosan hisszük. Amennyiben valamit „egyedinek” vagy „egyszerűnek” titulálunk, azzal azt szuggeráljuk (önmagunknak is), hogy az megáll

önmagában és csupán önmagából megérthető. Ezzel elsikkasztjuk a közvetítésnek azt a teljesítményét, amely az „egyedi” és az „egyszerű” körvonalazásához valójában elengedhetetlen és ekként való meghatározásába már bele is értünk. Nincs — mondja Hegel — sem a valóságban, sem a gondolkodásban semmiféle egyszerű, ahogy azt az emberek szokásosan képzelik.

Az „egyszerűség” éppúgy kontrasztmeghatározás, mint az „egyediség”; vele együtt egyidejűleg más meghatározásokról is szó van, mint például a „komplexitásról”, a „lehatároltságról”, a „sokaságról” és az ehhez hasonlókról. Csak az ilyen meghatározásokkal kapcsolatban lehet valamit „egyszerűként” vagy „egyediként” meghatározni, tehát épp hogy nem egyszerűen vagy egyedien. Másodszor az egyszerűség és egyediség általános meghatározás — nyilvánvalóan sok mindenféle ráillik mindkettő. Egy egyszerű vagy egyedi ezeket a meghatározásokat ugyan mindenkor képes betölteni, de nem képes létrehozni vagy kimeríteni. Ezért szükség van egy kiegészítő fogalmi hálóra azért, hogy képesek legyünk beszélni erről az egyszerűről és egyediről, s hogy képesek legyünk leválasztani ezt a másik egyszerűről és egyediről. Valamit úgy meghatározni, hogy „egyszerű”, nagyon is bonyolult tett. A látszólag egyszerű csak egy sűrű szövésű meghatározási hálóban mint olyanban fordulhat elő.

Hasonlóképp problematizálja Hegel a kijelentő mondatok formáját. Egy szubjektumot egy predikátum segítségével kell meghatározunk; azonban az alanyt mindig csak egy bizonyos szempontból, tehát egyoldalúan, nem átfogóan határozzuk meg. Ebben az egy meghatározásban tehát a szubjektum nem oldódik fel, hanem túlmutat rajta. Tehát okoskodhatnánk úgy is, hogy teljes meghatározása végett még alighanem további tételeket kellene felállítanunk. De egyáltalán meghatározható-e teljesen egy tárgy a tételek sokaságának segítségével, ha még oly nagy is a számuk? Aligha. Mert ami a tárggyal kapcsolatban érvényes, az még egyszer megismétlődik a predikátumok szintjén is.

Az, hogy egy predikátum mennyire határoz meg, a többi predikátumhoz való helyzetétől függ, és csak az ezekkel fennálló kapcsolatában megy végbe. Egy predikátumot használni ugyanakkor azt is jelenti, hogy más predikátumok egy egész raját is mozgásba hozzuk. Hol merül ki ennek az összebonyolódásnak a lendülete? A pragmatikusok épp ezt keresik. Azt tanácsolják, hogy törjük meg a tisztázások

láncolatát ott, ahol az értelmezésben már nem lép fel több probléma. Hegel azonban messze áll az ilyesfajta pragmatikus kényelmességtől. Ő elsősorban olyan teoretikus filozófus, aki a fogalmi megragadást addig hajtja, amíg az egyáltalán lehetséges, és magát a teljes igazság mércéjéhez mérve, soha nem elégedhet meg. Engedtessek meg, hogy erre emlékeztessenem a mai filozófusokat.

Mármint ha minden egyes meghatározás további meghatározások sorával van szervesen összekapcsolódva, akkor a teljes igazságot csak az egész tisztázásán keresztül lehet elérni. Ez a józan értelme „az igaz az egész” hegeli tételének. De elérhető-e egyáltalán az egész teljes meghatározása? Ez már azért is lehetetlennek tűnik, mert a tárgyak sokaságát folytonos kibontakozásában és mozgásában ragadjuk meg. Akkor hát hogyan lehet felállítani a tárgyak teljes vonatkozási rendszerét? Hegel holizmusára egyáltalán nem úgy kell tekintenünk, mintha az lett volna a szándéka, hogy a világ tárgyainak szövevényes kapcsolatait átfogóan kisilabizálja. És tulajdonképpen ezzel elérkeztünk a totalitás hegeli értelmezésének döntő pontjához, avagy Hegel rejtélyének „nyitijához”.

Mi volt tulajdonképpen az, ami kikényszerítette, hogy Hegel az egész felé forduljon? Az ok nem a világ tárgyainak mint olyanoknak a sokasága volt, hanem azok fogalmi meghatározásának összetett szerkezete. Egy tárgy meghatározása nemcsak azt igényli, hogy tekintettel legyünk a többi tárgyra, hanem mindenekelőtt azt, hogy az ilyen meghatározás fogalmi struktúráira figyeljünk, és hogy komplexitásukba bele is bocsátkozzunk. Csupán az, hogy a tárgyak teljes sorát szemünk előtt tartjuk, kétszeresen is elégtelen lenne. Először is így képtelen lennénk ezeknek a tárgyaknak az igazi fogalmi megragadására (Begreifen), másodsorban amennyiben csak a tárgyakhoz akarnánk magunkat tartani, még a tudat, a megértés és a fogalmi megragadás egész területére sem lennénk tekintettel, tehát éppenséggel csak egy felemás – az objektív-tárgyi – totalitást céloznánk meg; azonban a másik oldalt, a tudatát elfelednénk és így a totalításra való igényt kirívó módon elvétenénk. Az igazi totalitásnak mind a két oldalt, a szubjektívát és az objektívát is át kell fognia. Csak ekkor nem marad rajta kívül semmi sem, csak ezután lehet valódi totalitás.

Végeredményül azt mondhatjuk, hogy a tárgy megismerése és a tudat tematizálása egyáltalán nem választható el egymástól. A tudat teljesítményei a tárgyakba már eleve beleíródnak. Ennek belátása tette

lehetővé Hegel számára, hogy azt tegye, amit tennie kellett ahhoz, hogy az igazi totalitást elérje: a tárgyi módok és a tudati formák viszonyainak összességét tekinteténél át kellett látnia ahhoz, hogy a tárgyak rendszerének rekonstrukcióját a megfelelő tudatformák rekonstrukciójával egyetemben elvégezhesse. Ennyiben Hegel annak a szemléletnek a tengelyét fordítja el, amely csak a tárgyi sokaság horizontális teljességére irányult a tudat és a tárgy kölcsönös összefüggésének átfogó tematizálása felé. Pontosan ezáltal válik lehetővé az egész fogalmi megragadása.

E szándék részletes kivitelezéséhez három elem szükséges. Először is Hegel a tudat és a tárgy szoros összefüggéséből indul ki: a tudat és a tárgy jellemző vonásai között folytonos megfelelés áll fenn. Egy meghatározott tárgyfajta csak a megfelelő tudatfajta számára adódik.

Másodszor a tudatformák mind létrehozó-egymásrakövetkező kapcsolatban, mind megőrző viszonyban állnak egymással. A következő fok mindig a megelőző fokon megoldatlanul maradt benső ellentmondás megoldását feje ki. Itt kapja meg Hegel híres fogalma, az „Aufhebung” a maga helyét: a korábbi fokokat a következők megszüntetve-megőrizve felemelik.

Harmadszor elgondolhatónak és megvalósíthatónak kell lennie a megismerés és a tárgy között fönnálló kölcsönös összefüggés teljes-tökéletes formájának. Hegel szerint ez a legtökéletesebb forma ott érhető el, ahol a tudat és a tárgy formái közötti, korábban csak latens megfelelés teljesen átlátszóvá válik. Ez akkor történik meg, mikor a tudat felismeri, hogy az idegenszerűvel való minden egyes foglalkozásakor valójában csak önmagával foglalkozott és foglalkozik akkor tehát, mikor önmagát mint öntudatot ragadja meg fogalmilag (begreifen). Ezzel érjük el a tulajdonképpeni „fogalmilag megragadó (begreifende) tudást”, amely mindent átfog, és ezért tud – mondja Hegel. E tudáson túl már semmilyen magasabb nem gondolható el, mivel benne a tárgy és a fogalom kölcsönös megfelelése teljesen realizálódott és az összes korábbi fok sora meg van őrizve. E tudás jeleníti meg a teljes totalitást.

## Hegel holizmusa Quine-ével és Wittgensteinével összehasonlítva

Quine rámutatott arra, hogy a jelentés csak az egész elmélet tételeinek összefüggésében állapítható meg. Hegel ebben egyetértene vele; a tudomány számára is a tételek kölcsönös függésén és teljes következetességén, és ezáltal a rendszer formáján múlik. Wittgenstein ugyanígy hangsúlyozta, hogy egy rendszerben „a következtetések és a premisszák kölcsönösen egymásra támaszkodnak”. Amikor azt mondja, hogy „az egyedi azzal az értékével, amelyet neki tulajdonítunk”, „csak ebben a rendszerben rendelkezik”, akkor egészen hasonló módon beszél, mint Hegel, aki kijelenti, hogy mindegyik rész „értelemmel és jelentéssel ... csak az egészszel való összefüggése miatt” rendelkezik.

Mindazonáltal Hegel totalitásgondolata túlmegy ezeken az analitikus verziókon; a totalitásról szóló fejtegetéseinek az a csattanója, hogy a totalitás csak akkor érhető el, ha a megismerés és a tárgy megfelelése teljesen átlátszóvá vált. Innen nézve először is csupán a tételek kölcsönös függésének és az elmélet egységes egészének a hangsúlyozása nagyon kevés; hiányzik a tudás és a tárgyiség megfelelésének mélyebb szerkezetébe történő belátás. Másodszor: Hegel kritizálná Quine dualizmusát. Quine úgy vélte, hogy egy dolog az elmélet és egy másik az „érzéki ingerek zárótüze”; az elmélet holizmusa éppen azért ajánlható, mert nem tekinthetünk el az elmélet és az érzéki ingerek között tátongó szakadéktól. De arról beszélni, hogy a világ semmi mást, mint érzéki ingereket szolgáltat a számunkra, vajon nem elmélet – miközben Quine ezt mint minden elmélet elméletmentes előfeltevését kívánja felállítani? Tekinthetünk-e egy ilyen dualizmust, amely olyan holizmus, hogy csak az egyik oldal mellett áll ki, valódi holizmusnak? Éppen ezen a ponton kritizálták Quine-t követői – különösen Davidson és McDowell. Harmadszor Hegel kritizálná Wittgensteint, amikor az „rendszerről” beszél, még akkor is, ha ez a beszéd életformákra hivatkozik és a gyakorlatra, amelyet az elmélet életelemeként emel ki, mert Hegel számára ez még mindig túl egyoldalúan a meggyőződésre és a tételre vonatkoztatott lenne. Hegel szempontjából Wittgensteinnél hiányzik a meggyőződés és a tárgy egybevágósági struktúrájának kidolgozása is. Ezenfelül Hegel rossz

szemmel nézné Wittgenstein tételét – mint obektívat – a rendszer keretein való túllépés lehetetlenségéről és igyekezne azt feloldani.

### 3. Megismerés és valóság

Eljutottunk az analitikus filozófia és Hegel közötti egybecsengés harmadik pontjához, a megismerés és a valóság viszonyához. A linguistic turn óta szokás azt mondani az analitikus filozófiában, hogy az, ami mindenkor van, amire hivatkozunk, annak bizonyos módon nyelvileg megfogalmazottnak kell lennie. Hogy jutottak el ehhez a felfogáshoz? Gyakran hallhatjuk a következő indoklást: Amiről képesek vagyunk beszélni (házak, hangulatok, bombaáldozatok), annak azért kell nyelvileg megfogalmazottnak lennie, mert különben egyáltalán nem tudnánk beszélni róla. De ez az érvelés, ha egyáltalán több egy tautológiánál, túl triviális és elégtelen. Az magától értetődő, hogy csak a nyelv segítségével tudunk beszélni valamiről. Azonban ebből semmiképp sem következik, hogy magának annak, amiről ez a beszéd szól, valami nyelvinek kellene lennie. Egy bolha, amelyet egy csipesz segítségével elkaphatok, azért még nem maga a csipesz.

Ezen túl az érv nyilvánvalóan nem veszi komolyan a saját kijelentését sem. Azzal, hogy beszédünket mint a „tárgyokról való beszédet” fogja fel, valójában úgy tesz, mintha ezek a tárgyak még a beszédünktől is függetlenül léteznének. Hiszen a beszédünk csak nem hozhatja létre ezeket a tárgyakat. Az érv trivialitása tehát a nyelv és a tárgy dualitásával operál. Hegel ezzel szemben rámutatott volna arra, hogy nem jelenthetjük ki az egyik oldalon a tárgyak meghatározó nyelvi karakterét úgy, hogy ugyanakkor a másik oldalon fenntarthatnánk a nyelvtől való bizonyos függetlenséget a tárgyak számára. Hegel a fogalom és a tárgy teljes megfelelésére gondolt volna – és amennyiben ebben a filozófiája számára központi gondolatban igaza van, akkor végül is nem létezik olyan, hogy a tárgyak függetlenek lennének a nyelvtől.

Bizonyára Hegel is ismert olyan viszonylatokat, amelyek esetében a fogalom és a tárgy még nem fedi egymást. Erre példaértékűnek számított Hegel számára a természetes tudat. Azonban Hegel úgy hitte, hogy az ilyen viszonyokat túl kell hajtani önmagukon, éppen a fogalom és a tárgy nem-megfelelése miatt addig a pontig, ahol egy

olyan tudatforma áll elő, amelyet a fogalom és a tárgy teljes ekvivalenciájával jelölhetünk meg. Csakhogy a kérdés az, milyennek is kell lennie a fogalomnak ahhoz, hogy egy ilyen megfelelés ténylegesen fennálljon, ahhoz, hogy a fogalom és a tárgy koextenzív és kointenzív legyen.

Szokásos fogalmaink nem ilyenek. Amikor egy fáról beszélünk, akkor erről úgy vélekedünk, mint képzeiteinktől és fogalmainktól függetlenül létezőről; még ha mi emberek egyáltalán nem is beszél-nénk a fákról, akkor is lennének fák – gondolja a természetes tudat. És nem is téved – de rejlik ebben egy olyan igazság, amire ez a tudat nem gondol. Az, hogy a tárgyak képzeiteinktől és fogalmainktól függetlenül léteznek, nyilvánvalóan hozzátartozik a természetes tárgyakról való felfogásunkhoz. Tehát a tárgyak függetlensége valójában nem áll ellentmondásban a fogalommal, hanem a természetes tárgyakról való fogalmunkhoz hozzátartozik – szól Hegel végkövetkeztetése; a fogalom és a tárgy közötti különbség magába a fogalomba esik. Következésképpen a természetes tárgyak függetlensége éppen nem érv a fogalom és a tárgy megfelelése ellen, mert a természetes tárgy teljes fogalma magába zárja ezt a függetlenséget is.

Mit jelent ez? Azt, hogy maga a hegeli tétel a tudat és a tárgy megfeleléséről pontosan abban az esetben bizonyul találónak, amikor úgy látszik, hogy az a legmakacsabbul ellentmond neki. A természetes tudat persze nincsen tudatában ennek a megfelelésnek. Először meg kell világosodnia előtte a latensen benne lévő megfelelésnek, vagy (és ez Hegel verziója) előbb-utóbb a saját korlátozott fogalmi megértése és a teljes fogalom közötti ellentmondásba kerül és ezáltal fog önmagán túlhaladni.

Értelmezhető-e Hegel belátása analitikusan? Úgy tűnik, egyelőre nem. Például Richard Rorty azáltal próbálta meg leküzdeni – bár éppen a Hegellel ellentétes módon – azt a fogalomtól független maradékot, amely a linguistic turn standard verziójából megmaradt, hogy száműzött a megfelelésről szóló mindenféle beszédet. Rorty annak alapján, „hogy a nyelvi tényállások soha nem képesek *akárme-lyik* nem-nyelvi tényállást reprezentálni”, azt a javaslatot tette, hogy egyszerűen fel kellene adnunk, hogy a valóság korrekt megragadásán törjük a fejünket. Ironikus módon természetesen azonnal visszatér a megfelelés, amelynek Rorty ezen a módon, mint episztemologikusnak elegánsan búcsút int, mégpedig mint pragmatikus megfelelés, hiszen



cselekvési szokásainknak e megfeleléssel össze kell illeniük ahhoz, hogy eligazodhassunk a valóságban. — Úgy tűnik, hogy a megfelelés olyan, mint egy keljfeljancsi, amelyet nem lehet egykönnyen feldönteni.

A hivatkozásainkon és értelmezéseinken kívül eső és tőlük független valóság ideája végeredményben a realizmus minden fajtájának a hajtóereje. Vélhetjük úgy, hogy birtokunkban van egy ilyen idea — de akár úgy is vehetjük, hogy nem rendelkezünk vele. Miért? Mert egy ilyen valóság ideája minden értelmezésen túl és attól függetlenül már maga is az értelmezéstől erősen terhelt. Emellett a valóságnak az elgondolható legelőkelőbb helyet tulajdonítják, úgy értik, mint ami minden további értelmezésünket hordozza és azt hiszik, s talán tudják róla, hogy minden róla szóló értelmezést irányít. Emiatt azonban ez az idea önmagában is feltűnően ellentmondásos: az az értelmezéstől feltételezett függetlenség, amely a magját alkotja, eleve egy meghatározott értelmezésnek esik áldozatul. Mert egy ilyen valóságról szóló idea egyáltalán nem tud másképp fellépni, mint értelmezés. Emiatt pedig semmivé foszlik egy tisztán értelmezésmentes valóság ideája.

Miért van minden, amire hivatkozunk, nyelvileg megfogalmazva? Mert magának egy nyelven túli valami körvonalának is nyelvileg ill. fogalmilag meghatározottnak kell lennie. Más szavakkal: alighanem van nyelven túli szféra. Például a természetes tárgyakat — hogy megkülönböztessük leírásuktól — joggal jelöljük meg nyelven túliként. Ám ezt csak azért tehetjük meg, mert úgy értjük a természetes tárgyakat, hogy a „nyelven túli” nyelvi kategóriájába tartoznak; és amennyiben nyelven túlinak nevezzük őket, annyiban adunk ennek a kategóriának jelöletet és a tárgyaknak jelentést (Sinn); de másképp, mint egy ilyen fogalmi keretben, szó sem eshet olyanról, hogy természetes tárgy — elő sem fordulhatnának.

Tehát az ilyesféle tárgyak egy bizonyos értelemben nyelven túliak, egy másik értelemben nem azok. Nyelven túliak elhelyezkedésük értelmében: a nyelven kívüliek a nyelv egy részeként nem ábrázolhatók; de nem nyelven túliak éppen ezen meghatározásuk értelmében. És csak egy ilyen nyelvi meghatározás összefüggésében állítható egyáltalán róluk, hogy elhelyezkedésük nyelven túli. Ebben az értelemben a „nyelven túli” predikátumának (lingvisztikai) nyelven belülisége átfogja a nyelven túliként minősített tárgyak (objektív) nyelven túliságát. Így tekintve tehát a nyelv inkluzív. De ez valami

más, mintha azt mondanánk, hogy nem juthatunk ki a nyelvből. *Sokkal inkább éppen a nyelven belül vagyunk képesek rajta túlmenni.*

Ezt a felfogást Putnam egy kijelentésével szembeállítva szeretném megvilágítani. Putnam igaznak tartja azt a kijelentést, „hogy nincsen hozzáférésünk egy nem-konceptualista valósághoz”. Ez az én szememben egy felemás és félig hamis beszéd mód. A „hozzáférésről” való beszéd azt sugallja, hogy lenne egy valóság a fogalmainkon túl, csakhogy amaz számunkra hozzáférhetetlen, nem tudjuk megközelíteni és semmit sem tudhatunk róla. Ez a linguistic turn színvonala alatt marad, amelynek éppen abban áll a lényege, hogy a valóság képze vagy tartható nyelviileg – és akkor az ahhoz a valósághoz való hozzáférés alapvetően már végbe is ment; vagy tarthatatlan – ebben az esetben viszont nemcsak, hogy a hozzáférés van megakadályozva, hanem a célképzet is semmis, és ezért hozzáférésről egyáltalában szó sem lehet.

Tételelem ezért úgy hangzik, hogy a nyelv és a valóság dualizmusa alapvetően elhibázott. A nyelv és a valóság között sokkal inkább az egymásbefoglalás viszonya áll fönn. Ez a felfogás bizonyos értelemben a fogalom és a tárgy egybevágásának hegeli tételét fejt ki a nyelvre vonatkoztatottan újrafogalmazva. Természetesen erre nincs mód anélkül, hogy ne feltételeznénk a tudat fokozatainak szükségszerű sorát és ezeknek az „abszolút tudásban” való teljességét.

A nyelv és a valóság dualizmusát Donald Davidson is elutasította: szerinte a nyelven és a fogalmiságon kívüli nem értelmezett tartalomról beszélni értelmetlenség – mindenesetre játék a szavakkal. Az a következtetés, amelyet ebből Davidson levon, így hangzik: „Amennyiben a séma és a világ dualizmusától elállunk, nem hagyjuk cserben a világot, hanem újra helyreállítjuk a közvetlen kapcsolatot az ismerős tárgyakkal.”

Ez meglepően hangozhat, mert nem kisebb dolgot jelent ki Davidson, mint hogy a dolgokat úgy ismerjük meg, ahogy magánvalóan vannak. De ez úgy tűnik ellentmond mindannak, amiben a standard filozófiai tudat kétszáz éve hisz – az egész úgy hangzik mintha a magánvaló dolgok megismerésének lehetőségét cáfoló kanti felfogás mögé esne vissza. Ám ha ez a benyomás helyes lenne, akkor már Hegelnek is a Kant előtti filozófusok nézetét kellett volna vallania. Tudniillik tézise a fogalom és a tárgy alapvető megfeleléséről a magánvaló megismerés lehetőségére fut ki. Csakhogy Hegel ezt a

felfogást éppen a kanti dualizmusok kritikájának útján fejtette ki. Ezzel párhuzamosan futott az analitikus filozófia útja is. Arra próbált magyarázatokat nyújtani, hogy a dolgokat éppen úgy ismerjük meg, ahogy azok magánvalóan vannak.

A *Mind and World* 1994-es számában John McDowell Davidson azon kitekintéséhez kapcsolódik, miszerint a „séma és a világ dualizmusa” legyőzhető és a „közvetlen kapcsolat az ismerős tárgyakkal” újra helyreállítható. McDowell saját javallata a fentiek fényében már nem is lehet túl meglepő. Tapasztalatunk – mondja – az érzéki benyomásoktól fogva már a fogalmak területén mozog. Ez két dolgot foglal magában: először is azt, hogy a fogalmi szférájának nincsenek határai – semmi sem áll rajta kívül (az érzéki benyomások vagy a szemlélet már eleve nem, ellentétben azzal, ahogy ezt a tradícióban gyakorta feltételezték); másodszor tapasztalatunk – mint a fogalom által megbélyegzett – töretlenül összefügg a gondolkodás, az érvelés és az igazolás logikai szférájával.

## Vissza- és kitekintés

Hegel gondolkodása és az analitikus filozófia között fennálló három hasonlóságnak indultam nyomába: a közvetlenség valamint az elementarizmus kritikájának, a holizmus felé fordulásnak és a nyelv meg a valóság között fennálló alapvető kölcsönös viszonynak. Az egybecsengések mellett mindazonáltal különbségeket is felmutattunk. Elszörnyednék egy olyan végkövetkeztetés előtt, hogy „lám Hegel már mindent megmondott”. Nem, az analitikus kritika és úrafogalmazás segítsége nélkül aligha tudnánk, mi volt az a bölcsesség, amit Hegel mondott.

Érdeklődésem – ez valószínűleg világossá vált – kizárólag szisztematikus kérdések felé fordult. Az idealista és az analitikus filozófia közötti megfelelésekben én annak a jelét látom, hogy talán itt az ideje annak, hogy többé már ne az etikettel, hanem csakis a belátásokkal törődjünk. Akkor talán a következő évszázad filozófiájának másmilyen lesz az arculata, mint amilyen az elmúlté volt. Mert az alapkérdések tisztázására igen nagy az igény.

(Fordította: Drimál István)

## Elhunyt David Lewis

2001. október 10-én elhunyt a kortárs analitikus filozófia egyik legnagyobb alakja, David Lewis.

Lewis 1941-ben született az ohio-i Oberlinben. A Swarthmore College-ban és Oxfordban végzett tanulmányok után 1967-ben a Harvardon doktorált. 1966-tól 1970-ig a UCLA-n, majd 1970-től a Princetonon tanított filozófiát.

Lewis munkásságában három — egészen kivételes esetekben együtt előforduló — elem volt meghatározó: egy rendkívül eredeti és nagyszabású vízió a filozófia átfogó területein; kíméletlenül pontos figyelem az érvelés részleteire; világos és élvezetes filozófiai stílus. Lewis talán leghíresebb filozófiai tézise az úgynevezett modális realizmus: az a metafizikai nézet, mely szerint a többi lehetséges világ éppen úgy létezik, mint ahogy a mi világunk. Lewis mindig is elismerte, hogy ez a nézet — amely annak ellenére volt rendkívüli hatással a huszadik századi metafizikára, hogy jóformán egyetlen követőre sem talált — ellentmond a köznapi gondolkodásnak és a józan észnek. Mégis úgy látta, hogy bizonyos filozófiai problémák csak a modális realizmus feltevése mellett oldhatók meg: a lehetséges világok elméletére épül például Lewis oksággal, a kondicionálisokkal, a pozicionális attitűdök tartalmával és a tulajdonságok természetével kapcsolatos elmélete. Ahogy Lewis egyszer mondta, a modális realizmus számos „hitetlenkedő pillantással” találkozott, de meggyőző ellenérvekkel nem.

*Farkas Katalin*

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Ambrus Gergely*: Miskolci Tudományegyetem, Filozófia Tanszék, 3515 Miskolc Egyetemváros • *Drimál István*: 1074 Budapest, Wesselyi u. 46. • *Farkas Katalin*: Középeurópai Egyetem, Filozófia Tanszék, 1051 Budapest, Nádor u. 11. • *Forrai Gábor*: Miskolci Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténeti Tanszék, 3514 Miskolc, Egyetemváros • *Ruzsa Ferenc*: ELTE Bölcsészettudományi Kar, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, 1052 Budapest Piarista köz 1. • *Schwendtner Tibor*: Miskolci Tudományegyetem, Filozófia Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Szabó Gábor*: 1064 Budapest, Vörösmarty u. 14. • *Toronyai Gábor*: Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem, Filozófia Tanszék, 1093 Budapest, Fővám tér 8. • *Tárczy Szilvia*: ELTE Bölcsészettudományi Kar, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék, 1052 Budapest Piarista köz 1. • *Ujvári Márta*: Közgazdaságtudományi és Államigazgatási Egyetem, Filozófia Tanszék, 1093 Budapest, Fővám tér 8.

## CONTENTS

HILARY PUTNAM: Brains in a vat .....	1
FERENC RUZSA: God, other worlds on the meaning of „existence”	23
KATALIN FARKAS: Some Remarks on the Interpretation of the Externalist Theories .....	35
GÁBOR FORRAI: On the Possibility of Metaphysics and its Use	45
MÁRTA ÚJVÁRI: Time, Tense and the „Indexical Fallacy” in McTaggart's Argument .....	55
GÁBOR SZABÓ: The origin of the Reichenbachian common cause	83
GÁBOR TORONYAI: E. Husserl's late transcendental phenomenology as scientific life-philosophy .....	113
GERGELY AMBRUS: An Anti-Materialist View about Consciousness: the Conceivability Argument .....	141
TIBOR SCHWENDTNER: Ein kleines Märchen über die letzte große Narrative .....	159

## REFLECTION

THOMAS HOBBES: On the System of the World .....	163
---	-----

## REVIEW

WOLFGANG WELSCH: Hegel and the analytical philosophy ..	177
---	-----

ÚJVÁRI MÁRTA: Idő, igeidő és McTaggart érvének „indexikus” hibája .	55
SZABÓ GÁBOR: A reichenbachi közös ok eredete . . . . .	83
TORONYAI GÁBOR: A késő husserli transzcendentális fenomenológia mint tudományos életfilozófia . . . . .	113
AMBRUS GERGELY: A tudatosság egy anti-materialista értelmezése: az elgondolhatósági érv . . . . .	141
SCHWENDTNER TIBOR: Kis mese a legutolsó nagy történetről . . . . .	159

## DOKUMENTUM

THOMAS HOBBS: A világ rendszeréről . . . . .	163
--	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

WOLFGANG WELSCH: Hegel és az analitikus filozófia . . . . .	175
Elhunyt David Lewis ( <i>Farkas Katalin</i> ) . . . . .	198

NEMZET



E szám ára: 540,— Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,— Ft

ISSN 0025-0090

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,— Ft

Egy szám ára: 270,— Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvvű összefoglalással.





# *Magyar Filozófiai Szemle*

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENÖTÖDIK  
ÉVFOLYAM

3. SZÁM

2001/3.

## *A tartalomból:*

MICHAEL NEDO  
MEKIS PÉTER  
GYÖRGYJAKAB IZABELLA  
LEHMANN MIKLÓS  
TŐZSÉR JÁNOS  
NEUMER KATALIN  
SZABÓ IMRE  
KOLLÁR JÓZSEF  
PLÉH CSABA

Ludwig Wittgensteinről

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram  
támogatásával

FELELŐS SZERKESZTŐ

STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,  
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF, PRÖHLE  
KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS  
GÁSPÁR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2001/3  
TARTALOM

## ***A Tractatus* logikájától a késői mű jelentésélményéig**

Összeállította *Neumer Katalin és Lehmann Miklós*

ELŐSZÓ .....	201
MICHAEL NEDO: Ludwig Wittgenstein. Életrajzi vázlat .....	203
MEKIS PÉTER: <i>A Tractatus</i> kijelentéselmélete: logikai rekonstrukció .....	249

---

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),

SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),

VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),

KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

---

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.  
Telefon: 266-9100/53-88



Wittgenstein 1936-ban egy bretagne-i kiránduláson  
Gilbert Pattison felvétele. A képet a cambridge-i Wittgenstein  
Archívum szíves engedélyével közöljük.

# A TRACTATUS LOGIKÁJÁTÓL A KÉSŐI MŰ JELENTÉSELMÉNYÉIG

Ludwig Wittgenstein halálának 50. évfordulójára

## ELŐSZÓ

Ludwig Wittgenstein 1951. április 29-én halt meg Cambridge-ben. A jelen kötetet halálának 50. évfordulója alkalmából állítottuk össze.

Összeállításunk első tanulmánya, mely Michael Nedónak, a cambridgei Wittgenstein Archívum igazgatójának tollából származik, Wittgenstein életének és filozófiai ténykedésének eseményeit foglalja össze éves bontásban. Ehhez csatlakozik egy ábra, mely azt szemlélteti, hogyan dolgozta át Wittgenstein első kéz- és gépiratköteteit 1929 és 1934 között, ill. hogy ezek hogyan csapódtak le a Wittgenstein kritikai kiadásban, a *Wiener Ausgabé*ban.<sup>1</sup> Ez az ábra mintegy segédanyag Nedo tanulmányához, mely az egyes kéziratok keletkezési és egymásba való átdolgozási történetét is elbeszéli, de ettől függetlenül is érdekes betekintést enged Wittgensteinnek a külső szemlélő számára olykor bonyolultnak tűnő munkamódszerébe. A kötet öt tanulmányának – Mekis Péter, Györgyjakab Izabella, Lehmann Miklós, Kollár József és Pléh Csaba írásának – azok az előadások szolgáltak alapjául, amelyeket

---

<sup>1</sup> A *Wiener Ausgabé*t a cambridge-i Wittgenstein Archívumban szerkesztik, s eddig összesen hét kötete, továbbá két segédkötet (apparátuskötete) jelent meg. Elektronikus formában időközben már az egész hagyaték olvasható: *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press 2000.

szerzőik 2001 áprilisában az MTA Filozófiai Kutatóintézete és a Magyar Wittgenstein Társaság szervezte ünnepi Wittgenstein-konferencián adtak elő.<sup>2</sup> Ezekhez csatlakoznak Tózsér János, Szabó Imre László és Neumer Katalin tanulmányai. Az utóbbi annak az előadásnak jelentősen bővített változata, amelyet a szerzőnő a 2001 augusztusában a kirchbergi jubileumi Wittgenstein-konferencián tartott. Mint az olvasó észreveheti, a szerzők között sok a fiatal: e szám szerkesztői számára is váratlan volt a felfedezés, mekkora az érdeklődés Wittgenstein filozófiája iránt az ifjabb filozófusnemzedék tagjai között.

A kötet ritkaságként egy fényképet is közöl, amelyet Wittgensteinről barátja, Gilbert Pattison készített 1936-ban egy közös bretagne-i kirándulásuk során. Ez a fotó – a kötetekben rendszerint megjelenőkkel szemben szokatlanul – derűs és oldott hangulatban mutatja be Wittgensteint. A kép a cambridge-i Wittgenstein Archívum szíves engedélyével jelenik meg.

*Neumer Katalin és Lehmann Miklós*

---

<sup>2</sup> A konferencia további hat előadása – Nyíri Kristófé, Neumer Kataliné, Tózsér Jánosé, Kelemen Jánosé, Demeter Tamásé és Bodor Péteré – a *Világosságban* lát napvilágot.

# LUDWIG WITTGENSTEIN: ÉLETRAJZI VÁZLAT\*

MICHAEL NEDO

„Valami mellett szól bennem, hogy megírjam életrajzomat, mégpedig szeretném egyszer az életemet világosan feltárni, hogy világosan álljon előttem is és mások előtt is. Nem annyira, hogy törvényt lehessen felette ülni, hanem hogy legalábbis világosságot lehessen teremteni, és igazságot lehessen tenni.”

Ludwig Wittgenstein 1929. december 28-án a IV. *Philosophische Bemerkungen* című kéziratkötetben.

A Wittgenstein család története a 18. század végén kezdődik, egy Laasphe nevű kis faluban a Wittgenstein hercegségben, a mai Westfáliában. Körülbelül ebben az időben veszi fel a Wittgenstein nevet Moses Meier, a laasphai Meyer Mosesnek, a herceg birtokai intézőjének fia.

---

\* A tanulmány első fordítása a *Wittgenstein: eine Ausstellung der Wiener Sezession* című kiállítás katalógusának első kötetében, Chris Bezzel et al., *Wittgenstein I. Biographie, Philosophie, Praxis*, Wien 1989, megjelent írás alapján készült. Ehhez – a szerző beleegyezésével – egyes passzusokat hozzáfűztem a tanulmány két későbbi, bővebb változata alapján (a Michael Nedo szerkesztette kritikai kiadásnak, a *Wiener Ausgaben*nak az *Einführung – Introduction* című bevezető kötete alapján, Wien: Springer 1993, továbbá a szerző „Ludwig Wittgenstein: A Chronology” című írása alapján, in: F. A. Flowers III (szerk.), *Portraits of Wittgenstein*, Bristol: Thoemmes Press 1999, 1. köt., 30–62. o.). Emellett néhány adatot a szerzővel folytatott személyes beszélgetés során módosítottam. Végül pedig a szövegben lévő hivatkozásokat kiegészítettem a kéziratok más kurrens megjelenéseinek megadásával is. (Szemben a német kiadásokkal, az angliai kiadásoknál többnyire nem volt értelme oldalszámokat megadnom, mivel az egyes kiadásokban ezek változtak. Itt tehát kénytelen voltam megelégedni azzal, hogy az első kiadás évszámát közlöm.) Ennélfogva a jelen tanulmány nem azonos szó szerint egyetlen korábbi megjelenésével sem. – *A fordító.*

Hermann Christian Wittgenstein, Ludwig Wittgenstein nagyapja 1802. szeptember 12-én született Korbachban Waldeck hercegségben, ahol apja, Moses Meier-Wittgenstein hitvesével, Brendel Simonnal nagy kereskedelmi vállalkozást épített ki. Protestáns hitre térve Hermann Christian Wittgenstein 1839-ben feleségül veszi Fanny Figdort (szül. 1814. április 7-én Kittseeben, megh. 1890. október 21-én Hietzingben), Bécs egyik jelentős kereskedőcsaládjának lányát, aki még a házasságkötés előtt szintén protestáns hitre tért. Hermann Christian – valószínűleg korbachi üzletei hanyatlása miatt – már Lipcsében, a kereskedelmi metropolban mint gyapjúnagykereskedő önállósította magát, 1838 után felesége családjával is szövetkezett.

Első hét gyerekük Gohlisban, a Wittgensteinek Lipcse melletti lakóhelyén született: Anna 1840-ben, Marie 1841-ben, Paul 1842-ben, Bertha 1844-ben, Louis 1845-ben, Karl, Ludwig Wittgenstein apja 1847. április 8-án és Josephine 1848-ban. 1850-ben a család áttelepül Ausztriába, először Vösendorfba, végül aztán Bécsbe. Ausztriában Hermann Christian Wittgenstein sikeresen foglalkozik ingatlanüzletekkel: kiváltképp Magyarországon és a Balkánon elhanyagolt, tönkrement birtokokat vásárol fel, hogy aztán rendbehozva nyereséggel eladja őket. Vösendorfban született a tizenegy testvér közül a négy legfiatalabb: Clara, Wittgenstein kedvenc nagynénje 1850-ben, Milly 1852-ben, Lydia 1854-ben és Chlotilde 1855-ben.

Karl, Ludwig Wittgenstein apja – minden bizonnyal a legerőteljesebb karakter a tizenegy testvér közül – volt a család tréfamestere, kiszámíthatatlan vállalkozó kedvvel: tizenegy éves korában próbál meg először megszökni otthonról; tizenhét évesen egy *consilium abeundi* után el kell hagynia a gimnáziumot, mivel egy tanulmányban kétségbe vonta a lélek halhatatlanságát. Egy évre rá, 1865-ben, végül Amerikába szökök. Minden pénz nélkül érkezik New York államba, egyetlen tulajdona hegedűje. Először pincérként, bárzenészként és bárkeeperként tartja fenn magát. Később tanárként tevékenykedik: többek közt zenét, hegedűt és trombitát tanít, matematikát, németet, latint és görögöt. Csaknem egy évig semmi hírt nem küld magáról családjának. Az ezutáni levelezés – melyet elsősorban testvéreivel folytatott – mutatja, milyen nehéz volt számára ez az idő Amerikában, de azt is, hogy ez a kaland mennyire megerősítette saját képességei iránti hitében. Több mint két ével

később, 1867 elején tér vissza családjához Bécsbe. A szülői tekintély iránti tisztelete is nőtt: „Mindenesetre azt fogom tenni, amit szüleim akarnak.” (Idézve Ludwig Wittgenstein Hermine nővérének családi visszaemlékezéseiből [*Familienerinnerungen*].)

Bécsben rövid ideig a műszaki főiskolán tanul, melyet egy sor gyakornoki állás követ különböző műszaki üzemekben. Karriere 1872-ben kezdődik: először műszaki rajzoló, aztán a teplitzi hengerművek építésénél mérnök. 1876-ban bevásztják az igazgatótanácsba, 1877-ben már a teplitzi hengerművek igazgatója és nemsokára fő részvényese. Megalapítja Auszria – Magyarország első vasúti sinkartelljét, és 1884-ben átveszi a Cseh Bányászati Társaság összes részvényét. Amellett, hogy több további acélművet vesz át, ill. alapít (Poldihütte, Rudolfshütte stb.), 1886-ban mint vezérigazgató az első osztrák vaskartellban egyesíti a Teplitzi Műveket a Prágai Vasipari Társasággal.

E figyelemre méltó karrier szempontjából döntőek voltak olyan tulajdonságok, amelyek miatt többek közt „az amerikaiak Ausztriában” nevezték: döntőképes, szorgalmas, céltudatos és döntéseiben nem konvencionális, kész a nagy kockázatokra.

1898-ban, 52 éves korában Karl Wittgenstein az éles nyilvános bírálatok hatására minden hivatalától visszavonul, így az osztrák hitelintézet igazgatótanácsából is. Tiltakozó cselekedetként vagyonát külföldre viszi, mégpedig svájci, hollandiai és amerikai ingatlanokba és értékpapírokba. Ezzel biztosítja az értékvesztéssel szemben – valószínűleg öntudatlanul – családja vagyonát, melyet ő hozott létre. A háborút követő infláció révén a pénzvagyon még meg is sokszorozódik az osztrák valutával szemben.

Karl Wittgenstein nyolc gyermekének anyja, Leopoldine Kalmus – akit a családtagok, barátok Poldinak hívtak – 1850. március 14-én született Bécsben. Karl 1873-ban, bámulatra méltó karrierje kezdetén vette feleségül. Jakob Kalmus, Karl Wittgenstein apósa, igen sikeres üzletember volt, aki ugyan prágai zsidó családból származott, ám már anyja áttért a katolikus hitre. Jakob Kalmus anyja, Marie Stallner asszony osztrák – a steiermarki Lichtenwaldból (a mai Szlovénia) való – katolikus kereskedő- és földbirtokos családból származott.

A szülők és gyerekek között is a legerősebb összekötő kapocs minden bizonnyal a zene volt, ami Ludwig Wittgensteinre is élethosz-



sziglan meghatározó hatással volt. Poldi Wittgenstein maga is tehetséges zongorista volt, aki Bécsben az alleegassei városi palotát zenei központként vezette. Azok közé a művészek közé, akik rendszeresen itt vendégeskedtek, tartozott Joseph Joachim, Fanny és Hermann Christian Wittgenstein fogadott fia, Johannes Brahms, Clara Schumann, Josef Labor, Gustav Mahler és Bruno Walter. A zenélés és zenehallgatás iránti lelkesedés akkor is megmaradt, amikor a „gyerekek” már felnőttek: „Brahms, Clara Schumann és Mahler a ház gyakori vendégei voltak. Richard Strauss rendszerint duettet játszott Paullal. Mindketten ugyanúgy lelkesedtek a kamaraművekért, mint Luis Spohr. Karl támogatta Schönberget; Bruno Waltert, a Joachim Kvartettet, Erica Morinit és Pablo Casalt lehetett ugyanazon estén hallani, amint beszélget és játszik. R. Mühlfeld első magánfellépésein Brahms klarinétsonátáit játszotta. Gustav Klimt és a Bécsi Szecesszió képeit együtt lehetett látni [...] Puvis de Chavannes, Mestrovic és Segantini korai műveivel, amelyek a Müncheni és a Bécsi Iskola mesterei mellett függtek. A bécsi klasszikusok nagyszerű kézíratai alkalomadtán ott heverték felütve, amikor az ember Hanslickkal vagy Kalbeckkel beszélgetve körbejárt.” (E. Flindell, *Music Review* 1971/32)

1889

Ludwig Josef Johann Wittgenstein 1889. április 26-án este fél 9-kor született Bécsben az Alleegasse (ma Argentinierstraße) 16. alatti szülői házban.

Az anya vallását követve katolikusként keresztelve Ludwig a legfiatalabb gyermek nyolc testvér közül, nevezetesen Hermine („Mining”, 1874–1950), Helene („Lenka”, 1879–1956, asszonynevén Salzer) és Margarethe („Gretl”, 1882–1958, asszonynevén Stonborough) nővérei és Hans (1877–1902), Kurt (1878–1918), Rudolf („Rudi” 1881–1904) és Paul (1887–1961) bátyjai között.

Gyermekkorát és kora ifjúságát Bécsben és a „Hochreith”-en, a család nyári birtokán nem messze Béctől tölti. Testvéreihez hasonlóan kezdetben őt is magántanítók nevelik a szigorú apa kidolgozta terv szerint. Azután azonban, hogy legidősebb bátyja, Hans 1902-ben Havannában valószínűleg öngyilkosságot követ el – 1902 áprilisában

eltűnt egy hajóról a Massachusetts állambeli Chesapeake Bay kanyarjában — , a két legfiatalabb fiút nyilvános iskolába küldik.

1903

Mivel a kis Wittgenstein előképzettsége hiányos ahhoz, hogy bécsi gimnáziumban tanuljon, ősztől a k.u.k. állami felsőreáliskolába jár Linzben, amely — szemben a gimnáziumokkal — kevésbé klasszikus, mint inkább gyakorlati képzést nyújt.

Azután, hogy Rudi fia 1904 júniusában Berlinben öngyilkos lesz, az apa két fiatalabb fiával szemben több megértést és türelmet tanúsít. Így Ludwignak saját kívánságára megengedi, hogy kimaradjon az iskolából. Az apa egy feleségéhez intézett levelében úgy dönt, „hogy Luckit [...] Bécsbe kell hozni, hogy egy ideig egyszer igazán kilustálkodhassa magát. Ha Lucki otthon akar tanulni, jó; ha valamilyen műhelybe akar menni a következő hónapokra, amit egyszer úgyis szintén látnia kell, az is jó. [...] Lustálkodja ki magát, aludjon, egyen, izzadjon, menjen színházba stb.”

1906

Ludwig nyáron érettségivel zárja iskolai tanulmányait Linzben. Először Bécsben Ludwig Boltzmann-nál akart fizikát tanulni. Boltzmannnak ugyanez év nyarán elkövetett öngyilkossága után azonban úgy dönt, feltehetőleg korai olvasmányának, Franz Reuleaux *Theoretische Kinematikjének* (Braunschweig 1875) a hatására, hogy Berlinben mérnöki tanulmányokat fog folytatni. Itt október 23-án iratkozik be a charlottenburgi Műszaki Főiskolára gépész szakra. Három szemeszter tanulás után záródiplomáját 1908. május 5-én szerzi meg.

Mégis úgy tűnik, hogy a berlini tanulmányok nem elégitették ki. Később ezt az időt mint elveszett időt írja le. .

1908

Apja tanácsára Wittgenstein Angliába, Manchesterbe megy, ahol tavasszal beiratkozik a College of Technologyba. Az egyetem egyik

kihelyezett tagozatán Glossopban, egy kis helységben a derbyshire-i láp szélén, kezdetben repülőszárkány-kísérletekkel foglalkozik. Ősztől mint „research-student” a manchesteri egyetem mérnöki tanszékén egy „motor nélküli” repülőgépmotor kifejlesztésébe fog, amelyet nem a szokásos dugattyús motor működtet, hanem a propeller maga a motor, amelyet a propeller végén lévő propulziós fúvókák hajtanak – kezdetben középen, a propeller tengelyében elhelyezett variábilis égetőkamra, később pedig magukban a fúvókákban lévő égőkamrák segítségével.

Hogy egy kereket a feltörő gőz segítségével hajtsanak, már Alexandria Heron felvetette *Pneumaticájában* (Kr. utáni 2. század). E mű egy 18. századi német fordítása, mely apja könyvtárában megvolt, egyike volt az első könyveknek, melyeket a fiatal Wittgenstein nagy érdeklődéssel olvasott.

Wittgenstein aeronautikai tanulmányaiban a Boltzmann javallotta utat követte: Berlinben a repülőtest problémáit tanulmányozta a hőléggömb példáján, Derbyshire-ben a repülőtestek stabilizációját és meghajtását, Manchesterben pedig az aeronautika központi problémájának szentelte magát, nevezetesen a repülőmotor kifejlesztésének. Ezen a területen a hagyományos motorok két problémáját kellett megoldani: először a forgattyústengely, a hajtómű és a hajtótengely révén történő nagy súlyterhelésnek, másodszor pedig a központilag hajtott propellerrek destabilizáló forgónyomatékának a problémáját. Wittgenstein eredeti szerkezeti elgondolása mindkét nehézséget megoldja.

November 22-én Wittgenstein benyújtja találmányát szabadalmaztatásra: *Improvements in Propellers applicable for Aerial Machines*. Patent No. 27.087. – AD 1910 GB. 30 évvel később egy másik osztrák, Friedrich Doblhoff, még egyszer feltalálja a motort anélkül, hogy Wittgenstein munkáját ismerné. A találmány teljesen új helikopter-elgondoláshoz vezet, amelyet 1943-ban próbálnak ki először.

A propellerprofil kifejlesztésével kapcsolatos matematikai problémák Wittgensteint hamarosan jobban érdeklik, mint a motor továbbfejlesztése maga. Két kollégával a mérnöki laboratóriumból elkezdi – először hetente egyszer, aztán egyre gyakrabban – matematikai kérdésekről, kiváltképp a matematika alapjairól vitatkozni. Bertrand Russell 1903-ban

megjelent *The Principles of Mathematics* arra indítja, hogy írjon Russell-nak.

Az első világháború előtti évek Cambridge-ben a legnagyobb szellemi mozgás évei. Russell intellektuális erőinek csúcsán van; 1910-ben Alfred North Whiteheaddal közösen megjelenteti a *Principia Mathematica* első kötetét, mely mérföldkő a logika történetében. G. E. Moore, abban az időben a legbefolyásosabb filozófus Cambridge-ben, már 1903-ban megjelentette a *Principia Ethicát*, és Frege ugyanebben az évben Jénában a *Grundgesetze der Arithmetik* második kötetét. A Frege és Russell képviselte „új” logika Wittgenstein számára a belépés a filozófiába. Hajlama és érdeklődése a filozófia iránt azonban már korábban megvolt: a szülői házban többek közt Schopenhauert olvasott, Franz Reuleaux *Kinematikájának* filozófiai aspektusait és Boltzmann írásait.

Ősszel Wittgenstein áttelepszik Cambridge-be, hogy Russellnél vendéghallgatóként tanuljon, mégis eleinte továbbra is beiratkozott hallgató marad Manchesterben is.

1911

Hermine nővére visszaemlékezése szerint Wittgenstein ebben az időben már egy filozófiai munkán dolgozott, amelyet Bécsből Angliába visszatértében, útközben mutat be Fregének. És úgy tűnik, az öreg Frege az, aki Wittgensteint filozófiai útkeresésében megerősíti, és azt tanácsolja neki, hogy Russellhoz menjen Cambridge-be tanulni.

1912

Wittgenstein az első trimeszter végén továbbra is határozatlan, hogy életét a filozófiának vagy pedig a repülőtechnikának szentelje. Tanácsalanságában Russellhoz fordul tanácsért. Ez arra szólítja fel, hogy a szünetben írjon egy tetszőleges témáról szóló tanulmányt. Ennek az írásnak — mely nem maradt ránk — már az első mondata meggyőzi Russellt Wittgenstein tehetségéről, és kéri, maradjon Cambridge-ben, adja fel az aeronautikát, és ehelyett szentelje magát a filozófiának.

Így Wittgenstein február 1-jén először mint „undergraduate” – kezdő tanuló – beköltözik a Trinity College-ba. Ám nemsokra rá „advanced student” lesz. Russellnál folytatott logikai és a matematika alapjaira irányuló tanulmányai mellett Moore pszichológiai előadásait látogatja. Tutora először a matematikus J. W. L. Glaisher, később pedig W. M. Fletcher. Mint „coach” („korrepetitor”) W. E. Johnson logikus ad rövid ideig Wittgensteinnek kísérő órákat logikából. Ez a vállalkozás azonban rövidesen megszakad, mivel a hallgató nemigen kész arra, hogy Johnson érveit elfogadja. Ezzel szemben Russell és Wittgenstein között nagyon gyorsan szoros barátság alakul ki: „Wittgensteinnel megismerkedni életem legizgalmasabb kalandjai közé tartozott.” (*Mind* 60, 1951) Wittgenstein gyakorta vitatkozik Whiteheaddel, továbbá összebarátkozik a közgazdász John Maynard Keyneszel és a matematikus G. H. Hardyval a Trinity College-ból. Aktív tagja lesz a „C. U. M. Sc.”-nek, a cambridge-i egyetem Moral Science Clubjának, a Morális Tudományok Kara vitaklubjának – ahogyan a cambridge-i egyetem Bölcsészkarát a 60-as évek végéig nevezték. Wittgenstein ösztöndzésére Moore-t elnökké nevezik ki. Wittgenstein segítségével sikerül a Klub szokásait is új határozatokkal befolyásolni, és ezáltal a vita színvonalát emelni. Decemberben tartja meg Wittgenstein a Klubban első előadását a „Mi a filozófia?” témából.

Későbbi barátjával, David Pinsenttel, a Trinity College egy matematikus hallgatójával pszichológiai kísérleteket végez a nyelv és a zene ritmusának tanulmányozásához, melyektől azt reméli, az esztétikához szolgáltatnak adalékot. Pinsent a kísérleti alanya, miként az utóbbi naplójában említi: „»kísérleti alanyként« részt venni némely kísérletben, amellyel ő próbálkozik, hogy a ritmus szerepét és jelentőségét a zenében meghatározza”.

Wittgenstein a nyarat, mint a legtöbb szünidőt, a családnál tölti Ausztriában, a Hochreithen és Bécsben. Szeptemberben David Pinsent barátjával beutazza Izlandot. Novemberben a „The Apostles” [Az Apostolok] titkos társaság tagjai közé választja. A „The Society”, ill. „The Cambridge Conversazione Society” néven is ismert társaságot 1820-ban George Tomlinson, később Gibraltár püspöke, alapította. Bár kezdetben a társaság nem volt titkos, idővel a szertartások és az okkultizmus mind nagyobb szerephez jutott benne. Az egyesület a

századfordulóra különös jelentőségre tett szert, mivel ténylegesen minden fontos irodalmi és intellektuális személyiség tagjai közé sorolódott, később az ún. „Bloomsbury generáció” is.

Decemberben Bécsbe tartván Wittgenstein útközben meglátogatja Fregét Jénában.

1913

Január 20-án apja meghal. Wittgenstein hatalmas vagyont örököl. Visszatérvén a Trinitybe Moore szobáit veszi át a Whewell's Courtban. Március 6-án jelenik meg Wittgenstein első publikációja a *The Cambridge Review – A Journal of University Life and Thought* című folyóiratban: egy recenzió P. Coffey *The Science of Logic* című, a tudomány metodológiájáról szóló könyvéről.

Philip Jourdain matematikussal, Russell egyik barátjával együtt Frege *Grundgesetze der Arithmetik*ja részleteit fordítja. Jourdain ezeket a fordításokat 1915–17-ben jelenteti meg a saját neve alatt a *The Monist* című filozófiai folyóiratban, amelynek angol szerkesztője volt. Szeptemberben Wittgenstein David Pinsenttel Norvégiába utazik. Útban Bécs felé, október 2. és 9. között Londonban beszámol Russellnak addigi logikai tanulmányairól. Russell lejegyezteti Wittgenstein fejtegetéseit egy gyorsíróval. Az ennek nyomán elkészült gépirat Wittgenstein részletes kézírásos változtatásaival, valamint Russell megjegyzéseivel ma Kanadában, az ontarioi McMaster University Russell-Archívumában található. Ez Wittgenstein első fennmaradt írása, a TS 201<sup>1</sup> (a hagyaték G.H. von Wright megjelentette katalógusa számozását követve)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Megjelent „Aufzeichnungen über Logik” címmel a *Schriften*, ill. a *Werkausgabe* 1. kötetében, továbbá „Notes on Logic” címmel a *Notebooks* 1914–1916. kötet I. függelékeként. (A második, 1979-es kiadás az elsőhöz képest más változatot közöl.)

<sup>2</sup> A Wittgenstein-hagyaték tételeit a von Wright-féle katalógus számozását követve szokás megadni. E katalógus a kéziratokat MS-sel és egy 1-gyel kezdődő arab számmal, a gépiratokat TS-sel és egy 2-vel kezdődő arab számmal, a diktátumokat D-vel és egy 3-mal kezdődő arab számmal jelöli. Wittgenstein maga kézíratait római számokkal vagy nagybetűkkel jelölte, sokszor címet is

A nyári szünidő után, október közepén Wittgenstein előkészületeket tesz arra, hogy áttelepüljön Norvégiába. El szeretne menekülni a cambridge-i – az ő szemében felületes – szellemi légkör elől. Október végén panziószobába költözik Skjoldenban, egy kis, eldugott helyen Bergentől északnyugatra, ahol a telet szándékozik tölteni, hogy – miként Russellnak írja – magányában logikáról gondolkodjék. Az itt-tartózkodást csupán rövid karácsonyi látogatással szakítja meg a családnál Bécsben.

1914

Március 26-án, a cambridge-i barátok megbízásából G.E. Moore jön két hétre Skjoldenba, hogy beszámoltassa Wittgensteint, hogyan halad munkájával. Wittgenstein logikai munkáinak eredményeiből diktál neki: TS 301.<sup>3</sup>

Wittgenstein többi ebből az időből való kézírata, amelyekről pl. a Russellhoz intézett leveleiben szól, továbbá a B.A.-disszertációnak szánt „Logika” című munkája elvesztek. Valószínűleg Wittgenstein maga semmisítette meg őket, miként ezt kimutathatólag tette sok más kézíráttal is, amelyet nem tekintett műve lényeges részeinek.

Tavasszal a skjoldeni hegyekben belefog egy faház építésébe, ahol a munkájához szükséges nyugalmat reméli.

Csak június végén hagyja el Norvégiát és azt a helyet, ahol, még mielőtt élete 25. évét betöltötte volna, fontos logikai felfedezésekre sikerült jutnia; többek közt az úgynevezett igazságfunkciókhoz fejlesztette ki azt az új jelölésmódot, amely lehetővé teszi, hogy a logikai igazságokat mint tautológiákat magyarázzuk (vö. a *Logikai-filozófiai vizsgálódások* 4.3 és a rá következő állításaival). Sok-sok évvel később, 1931-ben, Wittgenstein a következőt jegyzi meg erről a norvégiai időszakról: „úgy tűnik a számomra, mintha akkor új gondolatmozgásokat szültem volna magamban”. (MS 154)

---

adott az egyes köteteknek. A jelen írás mindkét számozást használja. — *A fordító.*

<sup>3</sup> Megjelent „Aufzeichnungen, die G.E. Moore in Norwegen nach Diktat niedergeschrieben hat” címmel a *Schriften 1* és *Werkausgabe 1*, továbbá „Notes dictated to Moore” címmel a *Nootebooks 1914–1916*. kötet II. függelékeként.

A nyári szünidőre Bécsbe, majd ezt követően a Hochreithra utazik. Innét a *Brenner* című folyóirat szerkesztője, Ludwig v. Ficker számára 100 000 korona adományt utal át azzal a kéréssel, hogy „vagyontalan osztrák művészek között ossza szét”. Wittgenstein maga a *Brenner*nek csak egy 10 000 koronás összeget javasol, a többit pedig Ficker a következőképpen osztja szét:

Georg Trakl 20 000 korona, Rainer Maria Rilke 20 000, Carl Dallago 20 000, Oskar Kokoschka 5 000, Else Lasker-Schüler 4 000, Adolf Loos 2 000, Borromäus Heinrich 1 000, Hermann Wagner 1 000, Georg Oberkofler 1 000, Theodor Haecker 2 000, Theodor Däubler 2 000, Ludwig Erik Tesar 2 000, Richard Weiss 2 000, Karl Hauer 5 000, Franz Kranewitter 2 000 és Hugo Neugebauer 1 000.

A háború előestéjén Wittgenstein visszatér Bécsbe. Mindenképpen be akar vonulni katonának, azonban motívumai – mint Hermine nővére családi emlékirataiban írja – nemcsak hazafias természetűek voltak: „Pontosan tudom, hogy számára nemcsak arról volt szó, hogy a hazáját védje, hanem az az erős vágya volt, hogy valami nehezett vállaljon magára, és valami mást csináljon, mint a pusztán szellemi munka.” Wittgenstein augusztus 7-én jelenkezik önkéntesnek, annak ellenére, hogy kétoldali lágyéksérve miatt felmentették a katonai szolgálat alól. Még augusztus 9-én belefog a *Logikai-filozófiai értekezés*hez készülő első, fennmaradt kéziratkötetbe: MS 101.<sup>4</sup>

Néhány nappal rá alacsony beosztásban a „Goplana” őrhajón a frontra kerül a Visztulán. Október 30-án kezd a második kéziratba, amelyen 1915. június 22-ig dolgozik: MS 102.<sup>5</sup>

December közepén átvezénylik egy krakkói tüzérségi műhelybe. Teljesen szabálytalanul, képességei alapján, tisztii privilégiumokat adnak neki.

---

<sup>4</sup> Részek megjelentek a *Tagebücherben*. In: *Schriften* 1, 89–109. o., továbbá *Werkausgabe* 1, 89–109. o., ill. *Notebooks* 1914–1916, továbbá *Geheime Tagebücher* 1914–1916, 13–36. o.

<sup>5</sup> Részek megjelentek a *Tagebücherben*. In: *Schriften* 1, 110–163. o., *Werkausgabe* 1, 110–165. o. és *Notebooks* 1914–1916, továbbá *Geheime Tagebücher* 1914–1916, 37–65. o.



Még a háború első évének vége előtt Paul bátyja súlyosan megsebesül; elveszíti jobb karját, és orosz hadifogságba kerül. Az ő sorsában éli meg először Wittgenstein a hivatás elvesztésének rémületét. Visszatérve Bécsbe, Paul Wittgenstein mégis hatalmas akaraterővel dolgozik zongorista karrierjén. Később – kiváltképp az Amerikai Egyesült Államokban – hírnévre tesz szert. Maurice Ravel 1932-ben számára írja a „Concert pour la main gauche” [Koncert bal kézre] című művét.

## 1915

Miután a műhelyben egy robbanás következtében megsebesül, és rövid ideig Krakkóban kórházban van, Wittgensteint július végén egy tűzrésegi műhelyvonatra osztják be Lemberg környékén.

## 1916

Wittgensteint egy tarackregimenthez helyezik a galíciai frontra. Itt kezdi el március 29-én a harmadik fennmaradt kéziratkötetet, amelyen 1917. január 10-ig dolgozik: MS 103.<sup>6</sup>

Több kitüntetést kap, és szeptember 1-jén káplárrá nevezik ki. Ezután az olmtüzi tűzértiszti-iskolába irányítják, ahol Adolf Loos közvetítése révén – akit 1914-ben Bécsben ismert meg – találkozik Loos tanítványával, Paul Engelmann-nal. Engelmann, akivel Wittgenstein hamar barátságot köt, az építészet mellett az irodalom iránt is érdeklődik; barátai – Karl Kraus és Adolf Loos – számára, ill. róluk ír, továbbá költeményei és tanulmányai is vannak, a versekből néhányat Kraus lehoz a *Fackel*-ban. December 1-jén Wittgensteint a tartalékosok zászlósává nevezik ki.

---

<sup>6</sup> *Tagebücher*. In: *Schriften 1*, 163–185. o., *Werkausgabe 1*, 166–187. o., *Notebooks 1914–1916*, továbbá *Geheime Tagebücher 1914–1916*, 67–76. o.

1917

Január 26-án visszatér régi ezredéhez Bukovinába, ahol júliusban többek közt a Kerenszkij-offenzívában vesz részt, és többszörösen kitüntetik. A november 28-i tűzszünet után szabadságát Bécsben tölti.

1918

Wittgensteint február 1-jén a tartalékosok hadnagyává nevezik ki. Tavasszal a déli frontra vezénylik Asiago mellé, és ideiglenesen egy hegyi tüzérezredhez osztják be.

Május 8-án barátját, David Pinsentet halálos baleset éri Angliában egy katonai próbarepülés során. (Pinsentet alkalmatlansága miatt nem hívták be aktív katonai szolgálatra, hanem tesztpilótává képezték ki.)

A déli fronton az utolsó osztrák offenzíva alatt tanúsított bátorságáért Wittgensteint többször kitüntetik: így június 15-én a „Goldene Tapferkeitsmedaille für Offiziere”, majd július 30-án „Band zum Militärverdienstorden mit Schwertern” kitüntetést kapja. Utolsó hosszabb szabadságát júliusban és augusztusban Bécsben, valamint nagybátyjának, Paul Wittgensteinnek a házában a Salzburg melletti Halleinban tölti. Itt befejezi a *Logikai-filozófiai vizsgálódás* utolsó változatát, MS 104-e<sup>7</sup>, és a *Logikai-filozófiai értekezés* gépiratait (TSS 202/203/204)<sup>8</sup>.

Még ugyanezen idő alatt sikertelen kísérletet tesz arra, hogy a könyvet a bécsi Jahoda & Siegel Kiadónál, amely a *Fackelt* is kiadja, megjelentesse.

Augusztus végén Wittgenstein újra a fronton van. Az olaszoktól bekerítve, fegyver nélkül, ősrégi technikát felhasználva saját ágyút épít magának: bronzhuzalt teker egy ugyanolyan átmérőjű fatörzs köré, mint a golyók, és a fémet hatalmas tűzben ágyúcsővé olvasztja.

A háború utolsó napjaiban Kurt bátyja öngyilkosságot követ el.

---

<sup>7</sup> *Prototractatus* címmel 1971-ben adta ki a Kegan Paul Londonban.

<sup>8</sup> *Tractatus logico-philosophicus* címmel a *Schriften* és a *Werkausgabe* 1. kötetében, ill. a londoni Kegan Paulnál 1922-ben adták ki.

Végül november 3-án Trient közelében az egész ottani osztrák csapattesttel együtt olasz fogságba jut, és elsőre egy Como melletti táborba kerül.

1919

Januárban Casinóba kerül egy hadifogolytáborba. Az úton odafelé összebarátkozik Michael Drobil szobrásszal és Hermann Hänsel és Franz Parak tanárokkal. Az *Értekezés* befejezésével Wittgenstein maga is megtapasztalja, mit jelent elveszíteni a hivatást, mivel azt hiszi, ezzel kimerítette munkalehetőségeit a filozófiában. Ezért – minden bizonnyal az új barátok hatására is – úgy határoz, hogy miután kiszabadul a fogságból, tanár lesz.

A Vöröskereszt segítségével kéziratának egy-egy példányát, melyből fogságba esésekor két másolata volt hátizsákjában, Russellnak és Fregének küldi. Viszonyát angol barátaihoz beárnyékolja a háború: Whitehead – aki egyik fiát a csatatéren veszítette el – nem akarja Wittgenstein nevét többé hallani. Russell militáns pacifizmusa, amely az angol filozófust börtönbe is juttatta, éles ellentétben áll Wittgenstein önkéntes katonai szolgálatával, ám anélkül, hogy a kölcsönös vonzalom és nagyrabecsülés ezt megszendvedte volna.

Augusztusban Wittgenstein kiszabadul a fogságból, és visszatér családjához Bécsbe. Első lépésként megszabadul teljes örökségétől, amelyet szétoszt testvérei között. Ezután szeptember 16-án Bécs 3. kerületében, a kundmangassei tanítóképzőben megkezdí tanulmányait, hogy népiskolai tanító lehessen. Wittgenstein azt hiszi, a *Logikai-filozófiai értekezéssel* filozófiai tevékenységét véglegesen lezárta. Már az *Értekezés* 1918-as *Előszavában* azt írja: „Tehát azon a véleményen vagyok, hogy a problémákat lényegileg véglegesen megoldottam.” Ehhez néhány évvel később egy Frank Ramseyval folytatott beszélgetésben hozzáteszi, hogy öt vagy tíz évnél tovább senki sem dolgozhat a filozófiában, és hogy öneki a könyvéhez hét évre volt szüksége.

Megint azon fáradozik, hogy megjelentesse a könyvét, először Braumüllernél Bécsben, aki azonban ragaszkodik ahhoz, hogy a szerző részt vállaljon a nyomtatási költségekből, mely javaslatot Wittgenstein mint „amorálisat” elutasítja. Aztán Frege segítségével a *Beiträge zur*

*Geschichte des deutschen Idealismus* című folyóiratnál próbálkozik. Ennek kiadója a közlés feltételül szab bizonyos változtatásokat a kézira-ton, amelyeket Wittgenstein elutasít. Ludwig v. Ficker számára a *Brennerben* való közlés rizikója túl nagy-nak tűnik. Ehelyett Ficker sikertelen kísérletet tesz arra, hogy Rainer Maria Rilke közvetítésével a lipcsei Insel Verlagnál eszközölje ki a kiadást, majd pedig Otto Reichelnél, Eduard von Keyserling kiadójánál Darmstadtban.

December 13. és 20. között Wittgenstein Russell-lal találkozik Hágában, hogy könyvét elmagyarázza neki. Hogy az utiköltséget fedezze, arra kéri Russellt, hogy adja el Cambridge-ben raktározott dolgait, bútorait, könyveit stb., és hogy semmisítse meg a közöttük található kéziratokat: „A holmijaim között van egy csomó napló és kézirat. Ezeket mind el kell égetni!!!” (Levél Russellhoz, 1919. nov. 1., *Briefe*, 108. levél.)

1920

Russell felajánlotta, hogy a könyvhöz bevezetőt ír, hogy ezzel növelje az esélyeit annak, hogy a könyv a Reclam Verlagnál megjelenjék. Április elején Wittgenstein megkapja Russell bevezetőjének kéziratát, ám, mint április 9-én Russellnak írja, „némely dologgal benne nem értek [mégsem] egészen egyet; sem ott, ahol engem bíralsz, sem pedig ott, ahol nézetemet pusztán meg akarod világítani”. Miután Wittgenstein elolvasta Russell bevezetője német fordítását, május elején a megjelentetés ellen dönt: „S a Te angol stílusod finomsága ugyanis a fordításban – magától értetődően – elveszett, és ami megmaradt, az csak felületesség és félreértés.” (Levél Russellnak, 1920. máj. 6., *Briefe*, 129. levél.)

Júliusban Wittgenstein befejezi a tanítóképzőt. Utolsó kísérlete, hogy könyvét publikálja, csődöt mond, mivel elutasítja Russell bevezetőjének megjelentetését; az előszó, mint Russellnak írja, csak arra szolgálhat, hogy a kiadót „orientálja”. Hat héttel azután, hogy a Reclam visszautasítja, július 7-én azt írja Russellnak: „A Reclam természetesen nem fogadta el a könyvemet, és egyelőre nem fogok további lépéseket tenni, hogy publikáljam. Így teljesen a Te rendelkezésedre áll, és azt tehetsz vele, amit csak akarsz. (Csak ha változtat-sz a szövegen, akkor add meg, hogy a változtatás tőled származik.)” Augusztusban Wittgen-

stein kertészsegédként dolgozik Bécs közelében a kolsterneuburgi kolostorban. Szeptemberben elfoglalja első népiskolai tanítói állását Trattenbachban, egy kis faluban a Semmering lábánál Alsó-Ausztriában.

Russell ősszel egy évre Kínába utazik, hogy a pekingi egyetemen vendégprofesszorként dolgozzék. Egyik tanítványát, Dorothy Wrinch matematikusnőt bízta meg, hogy gondoskodjék Wittgenstein munkájának megjelenéséről.

1921

Január 14-én a Cambridge University Press szindikátusa (egyetemi oktatók grémiuma, amely a kiadó programjáról dönt) elutasítja a publikálást, minden bizonnyal főként azért, mert Wittgenstein kéziratát Russell bevezetője nélkül ajánlották fel. Februárban Wilhelm Ostwald vállalja magára a kiadást, ám csak Russell bevezetőjével együtt hajlandó rá. A *Logikai-filozófiai értekezés* először 1921-ben jelenik meg Ostwald *Annalen der Naturphilosophie*-jének utolsó számában. Wittgensteinnek nincsen része a kiadásban.

A nyári szünetet Wittgenstein Arvid Sjörgennel, a család barátjával és unokahúgának, Clarának későbbi férjével Norvégiában tölti, ahol először lakik abban a kunyhóban, amelyet 1914-ben Skjoldenban épített magának.

Miután további kísérletei is eredménytelenek maradtak, hogy Németországban kiadót találjon Wittgenstein könyvéhez, és miután a Cambridge University Press is elutasította, Dorothy Wrinch egyik barátjához fordul, nevezetesen C. K. Ogdenhez, aki a Kegan és Paulnál a „The International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method” című sorozatot adja ki. Ogden több megértést tanúsít Wittgenstein munkájának jelentősége iránt, mint a korábban megkeresett kiadók és szerkesztők. Felajánlja Russellnak, hogy saját sorozatában kiadja.

1922

Márciusban megkapja C. K. Ogdentől könyve angol fordításának kéziratát, és nemsokra rá *Értekezése* első *Annalen*-beli megjelenésének különlenyomatát is. Fel van háborodva a „hanyag” fordításon és

„rablókiadásnak” nevezi. Részletes levelezés során Ogdennal közösen átdolgozza a német kiadás szövegét és Ramsey angol fordítását. Június 22-én egy levélben az összes publikálási jogot átruházza a londoni Kegan Paul Kiadóra.

Augusztusban Wittgenstein másodszorra is találkozik Russell-lal a könyv miatt, ezúttal Innsbruckban.

Szeptemberben iskolát vált, és rövid időre felsőtagozatos tanárként a Neunkirchen melletti Haßbachba megy Alsó-Ausztriába. Új környezete nem tetszik neki, kiváltképp az a körülmény nem, hogy osztályát mindig csak egy évig vezeti, s nem, miként a kisebb iskolákban szokásos, az egész iskolaidő alatt. Kérvényére ismét alsótagozatos tanárnak osztják be, áthelyezve a Schneebergnél lévő kicsinyke Puchbergbe.

Novemberben kapja meg Wittgenstein a *Logikai-filozófiai értekezés* német-angol kiadásának első tiszteletpéldányait, mely a *Tractatus logico-philosophicus* címet viseli. A címet Moore javallotta az angol fordításhoz.

1923

Ogdentől megtudja Wittgenstein, hogy Frank Ramsey, aki jelentős részt vállalt a *Tractatus* fordításában, és ez időben még a Trinity College hallgatója, meg akarja őt látogatni Ausztriában. Ramsey tényleg eljön szeptemberben két hétre Puchbergbe; Wittgenstein naponta több órát olvas vele az *Értekezésből*, és magyarázza neki gondolatait. E beszélgetések során Wittgenstein Ramsey példányába az angol fordításba egy sor változtatást és javítást ír be, továbbá néhány megjegyzést és változtatást a német szöveghez. E változtatásokból sokat aztán figyelembe vettek az 1933-as második kiadásban.

Októberban a *Mind* című filozófiai folyóiratban Ramsey megjelenteti az első *Tractatus*ról szóló recenziót. 1924. július 22-én Ramsey ezt írja anyjának Cambridge-be: „Valóban a gondolkodás nagy időszakában élünk, amelyben mind Einstein, mind Freud, mind pedig Wittgenstein élnek, és mindannyian Németországban vagy Ausztriában, a civilizáció eme ellenségeinek országában!”

Wittgenstein arra kéri Ramseyt, hogy érdeklődjék utána, mik a lehetőségek arra, hogy formálisan befejezze tanulmányait. A megvál-

tozott előírások miatt Wittgenstein számára mégsem lehetséges többé, hogy megkapja a „Bachelor” (B.A.) fokozatot, amelyet szeretne. Ehelyett Keynes és Ramsey azt javasolják neki, hogy doktori fokozatot (Ph.D.) próbáljon szerezni. Keynes 50 fontot ad, hogy Wittgensteinnek lehetővé tegye az utazást Angliába.

## 1924

Ramseyt a King's College hívja meg „Fellow”-nak. Az azelőtti hónapokat, hogy elfoglalná az új állást, a kontinensen tölti utazásokkal. Márciustól októberig Theodor Reiknél pszichoanalízisben van Bécsben. Ezalatt rendszeresen meglátogatja Wittgensteint Puchbergban, ahol közösen dolgoznak: „Pár napig én is alig tudtam most beszélni, mivel az utóbbi időben egész nap beszélnem kellett. Délelőttönként az iskolában és délutánonként a cambridge-i Ramseyval, aki csaknem 14 napig maradt. Számomra is élvezet volt, ha nagyon nagy megerőltetés is.” (Wittgenstein datálatlan levele Hermine nővéréhez.)

Wittgenstein a nyári szünetet ismét Bécsben és a Hochreithen tölti; a tervezett angliai utat a következő évre halasztja. Ősszel ismét iskolát vált. Ottertalba, egy Trattenbach közeli faluba helyezik.

December 25-én ír először Schlick Wittgensteinnek, és arra kéri, hogy tanítványainak és kollégáinak egy válogatott körével együtt meglátogathassa őt Puchbergben. A *Logikai-filozófiai értekezés* megjelent óta Wittgenstein gondolatait a legnagyobb érdeklődéssel vitatják Bécsben, kiváltképp, mióta 1922-ben az épp akkor professzorrá kinevezett német matematikus, Reidemeister, Wittgenstein könyvéről előadást tartott Hans Hahn professzor egyik szemináriumán. A Schlick körüli laza vitakörben, amelyből később a Bécsi Kör létrejön, meg vannak győződve arról, hogy Wittgenstein alapgondolatai fontosak és helyesek. E csoport egyik célkitűzése, hogy Wittgenstein nézeteit terjessze.

## 1925

Április 22-én megírja Wittgenstein a *Wörterbuch für Volksschulen* bevezetőjét, amelyet tanári pályájának kezdetétől tanítványaival közösen

állított össze „a helyesírást javítandó és kiváltképp figyelembe véve a helyi dialektust”. Wittgensteinnek ez a második könyve 1926-ban jelenik meg az előszó nélkül a bécsi Hölder-Pichler-Tempskynél. Nyáron Wittgenstein megteszi az ígért utat Angliába; meglátogatja Keynest sussexi házában, barátokkal találkozik Cambridge-ben és Ecclesszel Manchesterben, aki még egyetemi éveiből, a manchesteri mérnöki laboratóriumából barátja.

Július 26-án meghal Frege. Wittgensteinnek Fregéhez írott levelei a második világháború alatt elvesznek; csak egy lista marad fenn Wittgenstein azon leveleiről, amelyeket Frege megőrzött, a tartalom rövid megadásával. Fregének Wittgensteinhez írott levelei további kb. 400 levéllel együtt szerencsés körülmények folytán újra előkerülnek 1988-ban Bécsben. Jelenleg az innsbrucki egyetem „Brenner Archivum”-ában található.

## 1926

Tanítványai szülei állandó ellenségeskedései és saját kételye, hogy fáradozásai sikeresek-e, egyre gyakrabban azt a gondolatot vetik fel Wittgensteinben, hogy adja fel a tanári pályát. Áprilisban kínos közzjátékra kerül sor: az egyik tanuló egy pofon következtében elveszíti eszméletét. Az iskolahivatal Wittgenstein saját kívánságára szolgálati fegyelmi eljárást folytat le, és bár ennek során Wittgensteint minden bűn alól felmentik, április 28-án kéri, bocsássák el az iskolai szolgálatból. Először segédkertész lesz az irgalmas testvérek kolostorában Hütteldorfban. Június 3-án meghal anyja.

Wittgenstein nővére, Margarethe 1925 novemberének elején Paul Engelmann építész, Wittgenstein barátját megbízta azzal, hogy tervezzen és építsen egy városi palotát Bécsben. Wittgenstein élénk érdeklődést mutat a projekt és Engelmann tervei iránt. Megjegyzései és tanácsai meggyőzik Engelmannról, hogy Wittgenstein nálánál sokkal jobban eltalálja nővére intencióit, és Margarethe Stonborough-val együtt arra kéri Wittgensteint, hogy vegyen részt építészként az építkezésben. Hosszabb megfontolás után Wittgenstein végül beleegyezik, és ősszel belekezd a Kundmangassén lévő ház munkálataiba.



Schlick második kísérlete is, hogy Wittgensteint 1926 áprilisában meglátogassa Ottertalban, sikertelen maradt; Wittgenstein immáron feladta a tanári hivatást, és elhagyta Ottertalt. 1927 februárjában végül Wittgenstein nővére, Margarethe Stonborough szervezi meg az első találkozót. Miután Schlickkel néhányszor egyedül találkozott, Wittgenstein kész arra is, hogy a Schlick Kör más tagjaival is beszéljen. A rá következő találkozókra 1928 végéig Friedrich Waismann mellett, bár kevésbé rendszeresen, Carnap, Feigl és Maria Kaspar-Feigl is járnak. Wittgenstein, úgy tűnik, ebben az időben csak keveset beszél filozófiáról, túlságosan lefoglalja az építészet. Ezekről a beszélgetésekről nem ismertek előttünk feljegyzések.

Wittgensteinnek Ramseyhoz írott július 2-i keltezésű levele tartalmaz először újra hosszadalmasabb logikai diszkussziót: TS 206, egy esszé, mely az azonosságról szól.<sup>9</sup> 1943-ban Wittgenstein ezt az időszakot úgy írja le, mint új kezdetet filozófiai tevékenységében. A *Filozófiai vizsgálódások* előszavának egyik vázlatában ezt írja: „Amióta ugyanis tizenhat esztendővel ezelőtt újra elkezdtem filozófiával foglalkozni...”

Mialatt a házon dolgozik, Wittgenstein fényképezéssel és szobrászattal is foglalkozik, miként a megelőző évek szünideiben is már tette. Moritz Nährrel, egy fotóssal és a család barátjával többek közt kompozitfotózással kísérletezik,<sup>10</sup> Francis Galton fotózási módszerével, mely szoros kapcsolatban áll Wittgenstein családi hasonlóság koncepciójával. Gyakori vendég hadifogságbeli barátjának, Michael Drobil szobrászművésznek a műtermében. Annak a kritikának a folytatásaként, amelyet Drobil munkáin gyakorolt, maga is megkísérli, hogy

---

<sup>9</sup> *Briefe*, 189. levél.

<sup>10</sup> A „kompozitfotó” több egymásra fényképezett képet jelent. Ilyen képet készített például Wittgenstein oly módon, hogy egymásra fényképezte három nővérének és saját magának a képét: az így kapott kép bizonyos közös vonásokat felerősít, bizonyos eltéréket elhomályosít, más eltérő vonások viszont továbbra is látszanak a képen. Magán a fotón – mely a cambridge-i Wittgenstein Archivumban megtalálható – főként a nővérek dominálnak, míg Wittgenstein maga a háttérbe szorul. – *A fordító.*

megvalósítsa elképzeléseit, és egy máig fennmaradt mellszobrot modellál gipszből.

1928

Márciusban Waismann és Feigl rábeszéli Wittgensteint, hogy menjen el a holland logikusnak, L. E. J. Brouwernek egy előadására, amelyet a Tudományos Akadémián tart. Brouwernek a „Matematika, tudomány és nyelv” témájára vonatkozó gondolatai nyilvánvaló módon nagy benyomást gyakorolnak Wittgensteinre; fel van háborodva és kihívásnak érzi őket.

A kundmangassei ház munkálatai ősszel befejeződnek. Egy 1932. január 9-i, Hermine Wittgensteinhez intézett levélben Paul Engelmann így írja le az együttműködést Wittgensteinnel: „Mégis [...] meglepéssel tölt el a gondolat, hogy ilyen szép dolgok keletkezéséhez valami közöm volt. Sajnos, inkább negatív, mint pozitív: én akkor valami egészen mást, valami sajátot akartam. Csak most, amikor az Ön öccsének munkáját végleges formában lehet látni, látható, hogy ez a saját mennyire elmaradt volna e mögött az – akkor általam csak kevésbé értett – jobb mögött.”

Wittgenstein úgy dönt, hogy Angliában tölti a szabadságát. Azonban egészségi okok miatt el kell halasztania az utazást.

1929

Január elején Wittgenstein újra Cambridge-ben van. Úgy dönt, mint Schlicknek február 18-án írja, hogy „néhány szemeszterre itt maradok Cambridge-ben, [...] hogy a látótéren és más dolgokon dolgozzam”. Ramsey segítségével újra azon fáradozik, hogy lezárja tanulmányait. Végül a nyolc évvel azelőtt megjelent *Logikai-filozófiai vizsgálódás* angol fordítását fogadják el doktori disszertációnak. Június elején van a szigorlat, a vizsgáztatók Moore és Russell. Június 18-án nyeri el Wittgenstein a cambridge-i egyetem doktori címét.

Már február 2-án megkezdte abból a tizennyolc kéziratkötetből az elsőt, amelyeken aztán 1940-ig dolgozik. Ezek többnyire nagyalakú, bekötött számlakönyvek, mindegyik kb. 300 oldal terjedelmű. Az

1929/30-ból származó első négy kötet: I. kötet: *Philosophische Bemerkungen* [Filozófiai megjegyzések] (MS 105), II. kötet, III. kötet: *Philosophische Betrachtungen* [Filozófiai szemlélődések] (MS 106–107) és a IV. kötet: *Philosophische Bemerkungen* (MS 108).<sup>11</sup>

Június 19-én Wittgenstein Moore, Russell és Ramsey közbenjárására elnyeri a Trinity College egyik ösztöndíját, amely lehetővé teszi számára, hogy folytassa kutatómunkáját Cambridge-ben. Július 13-án Nottinghamban előadást tart a „Joint Session of the Mind Association and the Aristotelian Society” előtt, az angol filozófusok éves találkozásán. A matematikai általánosságról és végtelenségről beszél. Eredeti, írásban benyújtott „Some Remarks on Logical Form” című írása a *Proceedings of the Aristotelian Society* 1929. évi kötetében jelent meg, 162–171. o.; Wittgenstein szemében ez a munka rossz volt és használhatatlan.

Wittgenstein összebarátkozik az olasz közgazdásszal, Pierro Sraffával, akit Keynes azután hozott Cambridge-be a King's College-ba, miután Sraffa magára vonta Mussolini haragját egy a *Manchester Guardian*-ban megjelent tanulmányával, és el kellett hagynia Olaszországot. Sraffa, Gramsci barátja és harcostársa, később a Trinity College fellow-ja, ettől kezdve Wittgenstein fontos beszélgető társainak egyike. Többek közt Sraffa tájékoztatja a világ aktuális eseményeiről Wittgensteint, aki minden érdeklődése ellenére viszolyog attól, hogy újságot olvasson vagy rádiót hallgasson. Később Wittgenstein a Sraffával folytatott beszélgetéseiről azt mondta, hogy úgy érezte magát közben, mint egy fa, amelynek elrabolják az ágait; és itt rejlik minden bizonnyal az az ösztönzés, amelyet Wittgenstein, miként a *Filozófiai vizsgálódások* előszavában írja, a Sraffával való beszélgetéseknek köszönhet; a fa, megszabadulva az elöregedett részeitől, újra erőteljesen ki tudott hajtani.

A nyári szünidőt, mint szinte minden szünetet, Wittgenstein Ausztriában tölti. Októberben kezdi el a III., decemberben a IV. kötetet (MS 107: III. kötet. *Philosophische Bemerkungen*, MS 108: IV. kötet. *Philosophische Bemerkungen*).

---

<sup>11</sup> MS 105 és 106 a *Wiener Ausgabe* 1., MS 107 és 108 a *Wiener Ausgabe* 2. kötetében jelentek meg.

November 17-én Wittgenstein a „Heretics” nevű körben, mely szabadgondolkodók laza egyesülése volt, s melynek elnöke 1911 és 1924 között C.K. Ogden volt, etikáról tart előadást: TS 207, *Lecture on Ethics* [*Előadás az etikáról*].<sup>12</sup>

Karácsonykor Wittgenstein Bécsben van, és először találkozik újra Schlickkel és Waismann-nal, hogy addigi munkájáról beszámoljon. Azok a feljegyzések, amelyeket Waismann erről és a rá következő beszélgetésekről készített, a *Wittgenstein und der Wiener Kreis* című kötetben<sup>13</sup> jelentek meg.

1930

Január 18-án, mindössze 29 évesen, meghal Frank Ramsey. Wittgenstein január 20-án tartja első hivatalos óráját, egy kétórás szemináriumot (hétfő délután) és egy vitasorozatot vezet (csütörtökönként 17 órakor) a nyelv, a logika és a matematika problémáiról. Ugyanezt a témát, melyet a *Cambridge University Reporter*, a hivatalos tanrend mindig „Filozófia” címmel hirdet meg, tanítja Wittgenstein az 1929–30-as tanévben a „Lent” és az „Eastern Term” alatt is, és a következő, 1930–31-es tanévben a „Michelmas”, „Lent” és „Eastern Term” során is (azaz az angol oktatási év mindhárom részében). Újra rendszeresen eljár a Moral Science Club üléseire, amelynek elnöke még mindig Moore. Január 31-én Wittgenstein rövid referátumot tart a klubban „Evidence for the Existence of Other Minds” címmel.

Márciusban és áprilisban Wittgenstein Bécsben eddigi kéziratai szinopsziséban dolgozik (TS 208). A gépiratot március közepén beszéli meg Russell-lal. E célból meglátogatja a Beacon Hill Schoolban, amelyet Russell és Dora Black a „Telegraph House”-ban, Harting közelében Nyugat-Sussexban alapított. Miután a 208-as gépiratnak elkészítési javított változatát, a *Philosophische Bemerkungen* (TS 209), április végén még egyszer találkozik Russell-lal másfél napra, ezúttal Russell penzance-i

---

<sup>12</sup> Megjelent: *Philosophical Review* 74 (1965), 3–12. o., továbbá német fordításban in: *Vortrag über Ethik*, 9–19. o.

<sup>13</sup> *Schriften 3, Werkausgabe 3*, továbbá *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann*, Oxford: Basil Blackwell 1979.

házában Cornwall angol grófságban, ahol Dora Black és Russell a tavaszi szünetet tölti. Wittgenstein ezzel a munkával pályázik, hogy a Trinity College „Fellowship”-jét elnyerje. Ennek az évnek a tavaszi és nyári szünideje alatt keletkezik a TS 208-as gépirat és ennek átdolgozása, TS 209<sup>14</sup> mellett a IV. kötet második felének szinopszisa is, TS 210.

A College Wittgenstein munkájának megítélésével Bertrand Russellt és két matematikust, J. E. Littlewoodot és G. H. Hardyt bízta meg. Russellnak Wittgenstein munkájáról szóló referátuma, melyet a College illetékes bizottsága előtt tartott, Russell *Önéletrajzában* olvasható: „Wittgenstein legutóbbi munkájának elméletei újszerűek, nagyon eredetiek és kétségkívül fontosak. Hogy igazak-e, nem tudom. Mint logikus, aki az egyszerűséget szereti, azt kívánnám, hogy ne legyenek azok, ám az alapján, amit belőlük olvastam, biztos vagyok benne, hogy Wittgensteinnek lehetőséget kell adni arra, hogy kidolgozza őket, mivel ha befejezi őket, könnyen lehet, hogy egy teljes, új filozófiát tudnak létrehozni.”<sup>15</sup> Ezután Wittgensteint december 5-én a Trinity College Councilja öt évre „Research Fellow”-nak választja; Wittgenstein újra beköltözik régi szobáiba a Whewell's Courtba, ahol már a háború előtt hallgatóként is lakott.

A nyári szünet alatt június 19-én Bécsben Wittgenstein egy sor matematikai témára vonatkozó nézetét diktálja, amelyekről aztán Waismann „Az egzakt tudományok ismeretelméletének második konferenciáján” előadást tart szeptemberben Königsbergben „Das Wesen der Mathematik: der Standpunkt Wittgensteins” [A matematika lényege: Wittgenstein álláspontja] címmel. A kiemelkedő esemény mégis Gödelnek ugyanezen a konferencián bemutatott és híressé vált teorema, úgyhogy Wittgenstein – és a többi résztvevő – eszméi hatástalanok maradnak. Augusztus 11-én kezd bele Wittgenstein az ötödik kéziratkötetbe: MS 109, *Bemerkungen V.*, és december 10-én a hatodik kötetbe: MS 110, *VI. Philosophische Bemerkungen*.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Posztumusz megjelenés: *Philosophische Bemerkungen*, in: *Schriften 2, Werkausgabe 2*, 49–297. o., továbbá az első angliai kiadás: Oxford: Blackwell 1964, mely szintén csak német nyelvű volt.

<sup>15</sup> *The Autobiography of Bertrand Russell*, London 1968, II. köt., 200. o.

<sup>16</sup> A két kéziratkötet a *Wiener Ausgabe* 3. kötetében jelent meg.

A karácsonyi szünetet, mint mindig, Bécsben tölti, az Alleegassén.

1931

Mint az előző években is, Wittgenstein megint tanít – most kutatói ösztöndíja alatt – a Clare College-ban azokban a szobákban, amelyeket a felfedező, Sir Raymond E. Priestley bocsát a rendelkezésére: hétfőnként van a kétórás szeminárium, péntekenként a vitaóra („discussion-class”).

Július 7-én kezdi meg a VII., október 5-én a VIII. és november 28-án a IX. kötetet: MS 111, VII. *Bemerkungen zur Philosophie* [Megjegyzések a filozófiához], MS 112, VIII. *Bemerkungen zur Philosophischen Grammatik* [Megjegyzések a filozófiai grammatikához],<sup>17</sup> MS 113, IX. *Philosophische Grammatik* [Filozófiai grammatika].<sup>18</sup>

Ezekhez a kötetekhez és még néhány következőhöz is fennmaradtak Wittgenstein előmunkálatai, kis zsebkönyv-formátumú jegyzetfüzetek: MSS 153a, 153b, 154 és 155. Wittgenstein vázlatainak és előtanulmányainak nagyobb részét mindig megsemmisítette, így pl. azokat a jegyzetfüzeteket is, amelyek az I–V. kéziratkötetekhez tartoztak.

A nyári szünidő alatt Ausztriában, többnyire a Hochreithen, átdolgozza kézirateit és belekezd az V-től X-ig számozott kötetek összefoglalásába, egy 771 oldalas gépiratba: TS 211, amelyet 1932 nyarán fejez be.<sup>19</sup> A Rush Rhees kiadta *Remarks on Frazer's Golden Bough*<sup>20</sup> első tizenkét oldala származik ebből a gépiratból; ezek az oldalak a VIII. kéziratkötet megfelelő részeinek átdolgozásai.

Ősszel barátaival, Gilbert Pattissonnal és Marquerite Respingerral közösen Norvégiában tölti szabadságát.

Wittgenstein arra kéri Moore-t, hogy mentse fel a következő tanévre (1931–32) az oktatási kötelezettségek alól, hogy egészen a saját munkájára tudjon összpontosítani. Mégis kész arra, hogy érdeklődő hallgatóknak

---

<sup>17</sup> MSS 111 és 112 a *Wiener Ausgabe* 4. kötetében jelent meg.

<sup>18</sup> Lásd a *Wiener Ausgabe* 5. kötetében.

<sup>19</sup> TS 211 első fele a *Wiener Ausgabe* 8.1 kötetében jelent meg. Második fele ugyanitt a 8.2 kötetben várható.

<sup>20</sup> Brynmill Press, Retford 1979, továbbá kötetben: *Vortrag über Ethik*, 29–46. o.

privát, ingyenes vitaórákat tartson Whewell's Courtbeli szobáiban, péntekenként 17-től 19 óráig.

A Moral Science Clubban feszültségek alakulnak ki. Wittgensteinnek a szemére vetik, hogy monopolizálja a vitákat, amire ő a következő négy évre felhagy az aktív közreműködéssel.

1932

Május 27-től június 5-ig írja Wittgenstein a X. kötet első részét: MS 114 (I), X. *Philosophische Grammatik*.<sup>21</sup>

A nyári szünet alatt befejezi a 211-es gépiratot és azonnal belefog, hogy a 208-as és 210-es gépirattal együtt átdolgozza. Szétvagdossa a gépiratok másodpéldányait és a kiválasztott részleteket kiegészítésekkel és változtatásokkal cédula-gyűjteménybe rendezi: TS 212.

Ugyanebben az évben belekezd az MSS 156a és 156b jegyzetfüzetekbe, amelyekbe 1934-ig ír. Októberben, az 1932–33-as tanév Michaelmas Termjének kezdetén újrakezdi a hivatalos tanítást: két előadást tart nyelvről, logikáról, matematikáról, melyeket a *Cambridge University Reporter*, mint mindig, „Philosophy” címen hirdet meg.

1933

Május 27-én Wittgenstein a *Mind* című folyóiratban, amelyet ebben az időben Moore ad ki, nyilvános levélben védekezik gondolatainak pontatlan és félreértéseken alapuló terjesztése ellen. A következő, 1933–34-es tanévben előadásait diktálja barátjának és tanítványának, Francis Skinnernek és még néhány hozzá közel álló hallgatónak. A gépiratot sokszorosítják, s ő szétosztja barátai és hallgatói között azt a néhány példányt, amelyet ma *Blue Book* néven ismerünk: TS 307, *The Blue Book* [A Kék Könyv].<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Lásd a *Wiener Ausgabe* 5. kötetében.

<sup>22</sup> Oxford: Basil Blackwell 1958, német fordításban pedig *Das Blaue Buch, Schriften 5 és Werkausgabe* 5, 15–116. o.

A nyári szünet alatt Wittgenstein Schlickkel közösen itáliai utazást tesz. A Hochreithen a TS 212-es cédulagyűjtemény alapján az úgynevezett *Big Typescript*et [*Nagy Gépirat*] diktálja: TS 213 és a hozzátartozó TSS 214–218-as gépiratokat<sup>23</sup> – ezek a gépiratok kísérletek arra, hogy új gondolatait könyvben foglalja össze.

Wittgenstein azonnal belefog ennek a hatalmas gépiratnak az átírásába és első részét 1934-ig bezárólag bonyolult metódussal átdolgozza: magában a gépiratban, a 156a és 156b jegyzetfüzetekben és a C1, C2 és C3-as kéziratkötetekben: MSS 145-, 146-, 147-ben, valamint a X. kéziratkötet második, továbbá a XI. kötet I. részében: MS 114 (II), *Umarbeitung* – *Zweite Umarbeitung im großen Format* [Átdolgozás – második átdolgozás nagy formátumban<sup>24</sup>], 115 (I), *Philosophische Bemerkungen XI. Fortsetzung von Band X* [Filozófiai megjegyzések. A X. kötet folytatása], továbbá az MS 140-es kéziratban, az úgynevezett *Großes Format*ban [*Nagy formátum*].

Ez a bonyolult átdolgozás, amely önálló kéziratként nem létezik, hanem csak virtuális kéziratként utalások formájában, amelyek a kéziratokat egymással összekapcsolják, a *Philosophische Grammatik* I. részeként jelent meg.<sup>25</sup> A függelék és a *Philosophische Grammatik* II. része<sup>26</sup> az úgynevezett *Big Typescript* második részéből származik, amelyet Wittgenstein nem dolgozott át.

## 1934

A tavaszi szünet alatt Bécsben Wittgenstein úgy dönt, hogy együtt dolgozik Waismann-nal. Kidolgoznak egy tervet, és Wittgenstein beszélgetés közben felvázolja a tervezett könyv kezdetét. A következő találkozóán azonban máris megjelennek a nehézségek, amelyeket Waismann így ír le: „Megvan az a csodálatos adottsága, hogy a dolgokat újra meg újra úgy nézze, mintha először látná őket. Ám mégis

---

<sup>23</sup> TSS 213, 214–218 a *Wiener Ausgabe* 11. kötetében olvasható.

<sup>24</sup> A „formátum” kifejezés itt a kéziratkötet nagyságára vonatkozik. – *A fordító.*

<sup>25</sup> *Schriften* 4, *Werkausgabe* 4, továbbá Oxford: Basil Blackwell 1969, 39–196. o. (A három kiadás oldalszámozása azonos – *A fordító.*)

<sup>26</sup> *Schriften* 4, *Werkausgabe* 4, Blackwell 1969, 199–485. o.



megmutatkozik, úgy gondolom, milyen nehéz valamilyen közös munka, mivel mindig a pillanat sugallatai követi és lerombolja azt, amit korábban felvázolt.” (*Wittgenstein und der Wiener Kreis, Schriften 3, Werkausgabe 3*) A tervet Wittgenstein hamarosan feladta. Két évvel később Schlick halálával befejeződik Waismann-nal a „mester – tanítvány” viszony is.

Június 4-én belekezd Wittgenstein az MS 157a jegyzetfüzetbe. Szeptemberben látogatást tesz barátjánál és tanítványánál, Maurice Drury orvosnál Írországbán.

Az 1934–35-ös tanévben csak egy kurzust tart, s helyette heti négy alkalommal két órán keresztül angolul diktálja tanítványának, Alice Ambrose-nak, valamint barátjának és tanítványának, Francis Skinnernek az úgynevezett *Brown Bookot*: TS 308, *The Brown Book [A Barna Könyv]*.<sup>27</sup>

Szemben a *Blue Bookkal* a *Brown Bookból* eredetileg csak három gépelt másolat létezett, amelynek „illegális” terjesztése teljesen Wittgenstein akarata ellenére történt. Az ő szándéka sokkal inkább az volt, hogy ezt az anyagot önálló publikációvá dolgozza át. A C4-es kéziratfüzetben, MS 148, a *Brown Bookhoz* készült első vázlatokban, melyek – mint Wittgenstein szinte minden kézírata – németül íródtak, található bizonyos mértékig a *Filozófiai vizsgálódások* kezdete. Nagyjából egy évvel azután, hogy a *Brown Bookot* diktálta, kezdi el Wittgenstein írni a XI. kötet második részét – MS 115 (II), *Philosophische Untersuchungen – Versuch einer Umarbeitung* [*Filozófiai vizsgálódások – Átdolgozási kísérlet*] –, a *Brown Book* német változatát.<sup>28</sup>

Az 1934–35-ös tanév kivételével G. E. Moore rendszeresen látogatta Wittgenstein óráit; előadásjegyzeteit később a *Mindban* jelentette meg:

---

<sup>27</sup> Basil Blackwell 1958, továbbá német fordításban *Eine philosophische Betrachtung – Das sogenannte Braune Buch*. In: *Schriften 5 és Werkausgabe 5*, 117–282. o.

<sup>28</sup> *Eine philosophische Betrachtung* címmel jelent meg: *Schriften 5 és Werkausgabe 5*, 117–237. o. (Az ettől a ponttól a kötet végéig megjelent szöveget Wittgenstein maga már nem fordította le németre, hanem Petra von Morstein fordítása. – A fordító.)

Wittgenstein's Lectures in 1930–33.<sup>29</sup> A *Blue Book*ot Wittgenstein hallgatóinak, Alice Ambrose-nak, H.M.S. Coxeternek, R. Goodsteinnek, Helen Knightnak, Margaret Mastermannak és Francis Skinnernek diktálta. Moore előadásjegyzetein kívül ugyanebből az időből még Maurice O'Connor Drury és Francis Skinner előadásjegyzetei maradtak fenn..

1935

Az ötéves Research Fellowship lejártával a Trinity College-ban Wittgenstein számára újra felmerül a hivatás elvesztésének problémája. Így nyárra utazást tervez a Szovjetunióba, hogy megtudja, hogy „tud-e magának megfelelő állást találni” ott. Az, hogy Wittgenstein folyton a megfelelő foglalkozást kereste, nem saját magától való menekülés volt, mint ezt oly gyakran félreértik, hanem sokkal inkább a megfelelő hely keresése, „hogya magával tisztába jöjjön”: „Helyezd őt [az embert] a helyes elembe, és minden ki fog bontakozni és egészségesnek tűnni.” (MS 125)

1933–34-től – eleinte barátjával, Francis Skinnerrel közösen – Fanja Pascal filozófusnőtől vesz oroszórát. Júniusban arra kéri Keynest, hogy mutassa be a londoni szovjet nagykövetnek, Ivan M. Majszkijnak. Elsősorban két hellyel keres kapcsolatot, az Észak Intézettel Leningrádban és a Nemzeti Kisebbségek Intézetével Moszkvában, amelyek illetékesek olyan emberek ügyében, „akik a »kolóniákra«, azaz a Szovjetunió határán található nemrég kolonizált részekre akarnak menni”. (Levél Keynesnek 1935. július 6, *Briefe*, 223. levél.)

Wittgenstein szeptember 12-én érkezik meg Leningrádba. Ott az Észak Intézetben, amely ebben az időben a leningrádi egyetem önálló fakultása volt, találkozik Gurjevics írónővel és pedagógusnővel. Másnap este már utazik tovább Moszkvába, ahová szeptember 14-én reggel érkezik meg. Itt kapcsolatba kerül különböző nyugat-európaiakkal és amerikaiakkal, többek közt a *Daily Worker* tudósítójával, Pat Sloane-nal.

---

<sup>29</sup> 1. és 2. rész: *Mind* 63, 1–15. és 289–315. o.; 3. rész: *Mind* 64, 1–27. és 264. o., továbbá a teljes szöveg in Moore, G. E.: *Philosophical Papers*, London: George Allen and Unwin Ltd./New York: The Macmillan Company 1959, 252–324. o.

Fő beszélgetőpartnerei mégis tudósok: így pl. a fiatal matematikusnő, Janovszkaja, és Juskevics filozófus a moszkvai egyetemről, akik mindketten az úgynevezett „Mach-féle marxizmushoz” és a Bécsi Körhöz állnak közel, de legkivált Tatjana Nyikolajevna Gorstein filozófusnő, a Szovjet Tudományos Akadémia tagja. Ez utóbbi meghívja, hogy a leningrádi egyetemen filozófiát tanítson. Wittgenstein Kazahsztánba utazik, ahol azon a híres egyetemen, ahol Tolsztoj tanult, felkínálnak neki egy tanszéket. Október 1-jén már újra Cambridge-ben van. Az utazás rövidebb volt, mint tervezte, és úgy tűnik, hogy feladta az elgondolást, hogy Oroszországban telepedjék le.

Barátja, Gilbert Pattisson, aki hazatérésekor kimegy elé a hajóhoz, úgy emlékszik, Wittgenstein azon a véleményen volt, hogy ő maga nem tudna ott élni: „Lehet ott élni, de csak akkor, ha egész idő alatt az ember tudatában marad annak, hogy soha nem nyilváníthatja meg a véleményét.... Olyan, mintha az ember élete maradékát hadseregben, a világ valamely hadseregében töltené, és ez képzett emberek számára meglehetősen nehéz.” (Interjú Gilbert Pattissonnal.)

Október 8-án kezdődik Wittgenstein ösztöndíjának utolsó tanéve. „Philosophy of Psychology” című szemináriumának első óráját – mint előmunkálatot a matematika filozófiájához és alapjaihoz – október 11-én tartja Whewell's Curtbeli szobáiban. Hallgatói között van Rush Rhees, G. H. von Wright, Norman Malcolm, A. M. Turing, John Wisdom, D. A. T. Gasking, G. A. Paul, R. G. Bosanquet, Casimir Lewy, Alastair Watson, Max Black, Richard Braithwaite, M. Cornforth, A. C. Ewing, D. H. Guest, T. W. Hutchinson, A. D. Jones, H. P. D. Lee, Denis Lloyd, Margaret McDonald, A. R. M. Murray, Theodore Redpath, A. Shillinglaw, J. O. Wisdom.

Ebben az évben fog bele az MSS 149-es, 150-es és 181-es kéziratokba – a „Privacy of Sense Data” [Az érzetadatok privát volta] témakörben –, amelyeken 1936-ig dolgozik. Az ezekben a kéziratokban fennmaradt előadásvázlatok többnyire angolul íródtak; a Rush Rhees által kiadott *Notes for the Lectures on Private Experience and Sense Data* [Feljegyzések a

privát tapasztalatról és az érzetadatokról szóló előadásokhoz] nem más, mint válogatás az MSS 148-, 149-, 151- és 181-es kéziratból.<sup>30</sup>

A karácsonyt Wittgenstein, mint mindig, a családnál tölti Bécsben.

1936

Az Eastern Term végével befejeződik Wittgenstein kutatói ösztöndíja; ettől fogva rendszeres jövedelem nélkül marad. Augusztusban néhány napra meglátogatja barátját, Druryt, Dublinban; játszik a gondolattal, hogy orvostudományt tanul, hogy aztán Druryval közös pszichiáteri praxist folytathasson. Dublinban kapja a hírt, hogy Schlicket meggyilkolták.

Júliusban Wittgenstein, mielőtt hosszabb időre Norvégiába indul, Gilbert Pattissonnal autóval beutazza Bretagne-t. Augusztus 13-án elhagyja Cambridge-et, és Londonon, Stavangeron, Bergenen és Laerdalon keresztül Skjoldenba utazik, ahová augusztus 18-án este érkezik meg. Másnap néhány napra Bergenbe utazik és augusztus 27-én beköltözik a házába.

Még Cambridge-ben megírta a C7-es és C8-as kéziratfüzeteket (MSS 151 és 152), valamint ott írta MS 166-ot – *Notes for the Philosophical Lecture* [Feljegyzések a filozófiai előadáshoz] – is.

Norvégiában fog bele Wittgenstein, hogy a XI. kötet második részében átdolgozza a *Brown Bookot* (MS 115 (II), *Philosophische Untersuchungen – Versuch einer Umarbeitung* [Filozófiai vizsgálódások – átdolgozási kísérlet]), amelyet ezzel a megjegyzéssel hagy abba: Ez az egész „Átdolgozási kísérlet» a 118. oldaltól idáig semmit sem ér.” További átdolgozás következik összefüzetlen lapokon, MS 141, és november 5-én ezt jegyzi fel zsebnaptárába: „Az új átdolgozás megkezdve”, amin valószínűleg a *Philosophische Untersuchungen*t, MS 142-t érti, amelyet Wittgenstein nővérének, Margarethe Stonboroughnak ajándékozott a következő megjegyzéssel: „rossz ajándék”. A későbbiekben ennek a kéziratnak egy időre nyoma vészett, ám nemrég előkerült. Minden más, haláláig publikálatlan kéziratát Wittgenstein 1951. január 29-i

---

<sup>30</sup> *Philosophical Review* 77, 1968, továbbá német fordításban, in: *Vortrag über Ethik*, 47–100. o.

hagyatéki rendelkezésében a hagyaték gondozóira hagyta: „R. Rhees úrra, G. E. M. Anscombe asszonyra és von Wright professzorra, Trinity College Cambridge, hagyom minden publikálatlan írásom szerzői jogát, ideértve a hozzátartozó kéziratokat és gépiratokat, hogy úgy rendelkezzenek róla, ahogyan megítélésük szerint a legjobb, ám a megőrzésre való jogukat korlátozom, amennyiben bárki más bármilyen jogot formál rá.”

December 8-án Wittgenstein egy hosszabb bécsi tartózkodás kedvéért elhagyja Skjoldent. Valószínűleg még ebben az évben írta a 143-as kéziratot, amely a *Remarks on Frazer's Golden Bough*-ban jelent meg.

1937

Január elején Wittgenstein néhány hétig Cambridge-ben van; a hónap végén újra visszautazik Skjoldenba. Február 9-én írja az utolsó bejegyzést az MS 157a jegyzetfüzetbe, és ugyane hónap 27-én belefog az MS 157b jelű jegyzetfüzetbe.

Május elején újra családjánál van Bécsben, ahonnét június 2-án egy kététhesre tervezett cambridge-i tartózkodásra kerekedik fel, amely azonban augusztus 9-ig tart. Cambridge-ben diktálja a *Philosophische Untersuchungen* átdolgozását, a TS 220-as gépiratot *Philosophische Untersuchungen* címmel.

Valószínűleg ebben az évben fog bele a *Philosophische Bemerkungen* XII – MS 116 – kötet első részébe (s annyi bizonyos: 1935 előtt nem kezdetett bele), amelyet legkésőbb 1938 augusztusa előtt be is fejez, míg a második részt 1945-ben kezdi el írni. Wittgenstein ezt a legvastagabb jegyzetkönyvét, egy 576 oldalas kötetet a norvégiai Bergenben vásárolta; az egyetlen dátum – 1945. május – nagyjából a kötet közepén található, a 316. oldalon.

Augusztus 10-én Londonon, Bergenen és Mjömnán keresztül visszautazik Skjoldenba, ahová augusztus 16-án érkezik meg. Fél az egyedüllétől, és először Anna Rebni barátnője házába költözik; 25-étől ismét saját házában lakik. Még a hajón, augusztus 13-án, kezd bele a XIV. kéziratkötetbe; szeptember 11-én a XIII. kötetbe, szeptember 24-én a XV. kötetbe és november 19-én a XVI. kötetbe, amelyen 1938. április

26-ág dolgozik: MS 118, *Philosophische Bemerkungen XIV*, MS 117, *Philosophische Bemerkungen XIII*, MS 119, XV, MS 120, XVI.

A XIII. kötet együtt a 121-es kéziratból vett kommentárokkal a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik II.* részeként jelent meg<sup>31</sup>; az *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen* [Ok és hatás: intuitív megragadás] témakörhöz tartozó szövegeket<sup>32</sup> kiadjuk, Rhus Rhees, a XV. kötetből válogatta.

Barátai, Francis Skinner, Marguerite Respinger és Ludwig Hänsel látogatják meg Wittgensteint ez alatt a rendkívül termékeny, ám személyesen nehéz idő alatt.

December közepén Wittgenstein elhagyja Skjoldent, és karácsonyra visszatér családjához Bécsbe.

1938

Január első hetében Wittgenstein még Bécsben van. Csak a Lent Term kezdetekor jön rövid időre Cambridge-be. A „Filozófia és a matematika filozófiai megalapozása” címmel meghirdetett szemináriumát csak az Easter Termben kezdi meg. Február 8-án hosszabb időre Dublinba utazik. Ott kapja március 12-én Drurytól a hírt az „Anschluß”-ról, amelyet pedig korábban nem tartott lehetségesnek.

Azonnal visszautazik Cambridge-be, ahol Piero Sraffával találkozik, hogy az új helyzetet illetően tanácsot kérjen tőle. Sraffa a következők írja neki 1938. március 14-én: „Mielőtt a dolgot valamilyen feltehetőleg zavaros módon megpróbálom tárgyalni, világos választ akarok adni a kérdésedre. Ha azt mondod, számodra »életfontosságú«, hogy el tudjad hagyni Ausztriát és visszatérj Angliába, akkor semmi kétség – *nem szabad Bécsbe menned.*”

A helyzet Közép-Európában egyre fenyegetőbb, Ausztria kényszerű közeledése a náci Németországhoz egyre nyilvánvalóbb. Wittgenstein elhatározza, hogy megváltoztatja állampolgárságát. Barátaihoz, Piero Sraffához és Keyneshez fordul tanácsért. Először határozatlan, hogy az angol vagy az ír állampolgárságot kérvényezze-e meg, mégis gyakorlati

---

<sup>31</sup> *Schriften 6 és Werkausgabe 6*, 125–142. o.

<sup>32</sup> *Philosophia*, vol. 6, 1976, 391–408. o. és in: *Vortrag über Ethik*, 101–139. o.

megfontolásból az angol javára dönt. Ebben az összefüggésben megpályázik egy állást is a cambridge-i egyetemen. (Előtte ösztöndíjja keretében tanított a Trinity College-ban.)

Miután a németek bevonulnak Ausztriába, Wittgenstein nővérei és más, Ausztriában élő családtagjai zsidó származásuk miatt nagy veszélyben vannak.

Wittgenstein áprilisban belefog a XVII. kéziratkötetbe: MS 121, *Philosophische Bemerkungen XVII*. Ezzel párhuzamosan tovább írja a XIII. kötetet és az MSS 158 és 159 jegyzetfüzeteket. Szeptember 14-én új jegyzetfüzetbe fog, az MS 160-ba. Átdolgozza a kéziratköteteket XIII-tól XVI-ig, a *Philosophische Untersuchungen* második részét és a 162a jegyzetfüzetet a TS 221-es gépiratban, amelyet aztán még egyszer átdolgoz a TS 222-, 223- és 224-es gépiratokban.<sup>33</sup> Augusztusban írja a *Filozófiai vizsgálódások* háború előtti változatához (TS 220) az előszót, a TS 225-ös gépiratot. Szeptember 14-én új jegyzetfüzetbe kezd, MS 160.

Barátai, Rush Rhees és Yorick Smythies segítségével belefog az *Untersuchungen* kéziratanak angolra fordításába és megteszi az első kísérleteket, hogy megjelentesse. A Cambridge University Press először kész arra, hogy kiadja a könyvet, a kiadó szeptember 30-i jegyzőkönyve szerint *Philosophical Remarks* címmel. A kézirat fordítási nehézségei arra vezetnek, hogy Wittgenstein végül mégis visszalép.

A cambridge-i egyetem bölcsészettudományi kara (Faculty of Moral Science) októberben Wittgensteint rendes taggá nevezi ki. Moore nyugdíjazás előtt áll, és Wittgenstein megpályázza a felszabaduló tanszéket.

1939

Január 6-án Wittgenstein belekezd a 162a jegyzetfüzetbe.

Február 11-én a cambridge-i egyetem Wittgensteint G. E. Moore utódjaként a filozófia professzorává választja. Wittgenstein, aki kételkedett benne, hogy kinevezik, meg van lepve, de kiváltképp Prof. Boardnak, a Trinity College egyik Fellow-jának indoklásán, aki inkább

---

<sup>33</sup> Ezek csaknem teljesen megjelentek a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* I. részeként, *Schriften* 6 és *Werkausgabe* 6, 35–123. o.

személyes ellenszenvvel viseltetett vele szemben: „Megtagadni Wittgensteintől a tanszéket olyan volna, mint megtagadni Einsteintől a fizika tanszéket.” (*Recollections of Wittgenstein*, Oxford 1981)

Április 14-én Wittgenstein megkapja az angol állampolgárságot és június 2-án új útlevelét. Már június 22-én Bécsbe utazik, onnét július 5-én Berlinbe, majd július 12-én Anglián keresztül New Yorkba, ahol mindenütt a felelős kormányzati szervekkel, ill. a családi holding igazgatóival vagyoniügyi tárgyalásokat folytat. A hatalmas pénzvagyron jelentős részét birodalmi márkára váltják, amire rá a Reichstelle für Sippenforschung [Birodalmi Eredetvizsgáló Iroda] „a birodalmi belügyminiszter úr 39. VIII. 29-i rendelkezésére [...], amely a maga részéről a Führer és a birodalmi kancellár parancsára megy vissza” új származási okiratokat állíttat ki, amelyekben a közös nagyapa, Hermann Christian Wittgenstein végül is „németvérű ősnak” nyilváníttatik.

Augusztus közepén Wittgenstein visszautazik Cambridge-be. Professzori kinevezésével újra a Trinity College Fellow-ja lesz. Visszaköltözik régi szobáiba a Whewell's Courtban, amelyeket a kutatói ösztöndíj lejártával fel kellett adnia. Eddig – miután lejárt az ösztöndíja, és miután visszatért Norvégiából 1937 végén – Francis Skinnerrel osztott meg egy kis lakást egy zöldségesbolt fölött az East Roadon Cambridge-ben.

Október 16-án belefog a XVIII. kéziratkötetbe, MS 122, *Philosophische Bemerkungen*, amelyet aztán 1940. február 3-án a XIII. kötetben folytat. A XVIII. kötet egy része a XIII. kéziratkötetből vett kommentárokkal jelent meg a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* III. részeként.<sup>34</sup>

Az 1939-40-es tanév kezdetén, október 1-jén Wittgenstein egy, a *Filozófiai vizsgálódásokról* szóló szemináriummal veszi át a tanszéket.

1940

A professzúra átvétele óta Wittgenstein újra aktívan részt vesz a Moral Science Club ülésein, amelyek 1944-ig még Moore az elnöke.

---

<sup>34</sup> *Schriften* 6 és *Werkausgabe* 6, 143–221. o.



Február 2-án a Klubban tart előadást, február 19-én pedig a Matematikai Társaságnak.

Április 10-től augusztus 21-ig Wittgenstein az MS 162b jegyzetfüzetet írja, és szeptember 25-től november 23-ig az MS 123-as kéziratkötetet *Philosophische Bemerkungen* címmel.

1940–41-ben Wittgenstein szemináriumokat tart a *Filozófiai vizsgálódásokkal* kapcsolatos problémákról, valamint privát vitákat esztétikáról: „Prof. Wittgenstein tanítványai számára otthon van vasárnaponként délután 5 órakor szobájában a Trinity College-ban” — áll a *Cambridge University Reporter* tanrendjében.

## 1941

Wittgenstein belefog az MSS 164-es és 165-ös jegyzetfüzetekbe, amelyeken körülbelül 1944-ig dolgozik.

Június 6-án befejezi az MS 123-as kötetet. Ezután július 4-ig az MS 124-es kötetben dolgozik, majd az MS 163-as jegyzetfüzetben.

Október 11-én meghal Francis Skinner barátja gyermekbénulásban.

Mivel Wittgenstein a háborút nem akarja külső szemlélőként végigélni, Gilbert Ryle fivérének, John Ryle-nak a meghívására, aki Cambridge-ben a fizika Regious professzora volt, novembertől önként a londoni Guy's Hospitalben dolgozik. Itt előbb ápolóként a gyógyszereket viszi az osztályokra (ahol azonban, mint John Ryle felesége meséli, lebeszéli a betegeket arról, hogy bevegék őket). Később mint laboráns kenőcsöket kever a dermatológia számára. Munka közben összebarátkozik Roy Fouracre-ral, egy egyszerű viszonyok közül származó férfival, aki 1943-ban mint katona a távolkeleti frontra kerül. Wittgenstein élete végéig barátsággal kötődik hozzá.

Bár még a tanrend nyilvántartja, Wittgenstein már csak privát kurzusokat tart, mindig szombatn délután és gyakran kiegészítésképp vasárnap délelőttönként, többnyire a matematika alapjairól.

Az MS 125-ös jegyzetfüzetben az első bejegyzés december 28-áról való. Ezt a kéziratot, vegyesen a 126-os és 127-es kézirat megjegyzései-

vel, részlegesen megjelentették a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* IV. részeként.<sup>35</sup>

1942

Wittgenstein szokásos szünidei tartózkodásai Ausztriában többé nem lehetségesek; ezért barátját és tanítványát, Rush Rheest látogatja meg Swanseaben, ahol jól tud dolgozni, és ezzel egyidejűleg kipihen egy vesekőoperációt, amelyen a Guy's Hospitalben esett át.

Július 27-én visszamegy Londonba a Guy's Hospitalbe dolgozni. Októberben befejezi MS 125-öt, és egy új kéziratkötetben – MS 126 – matematikáról és logikáról kezd írni.

Tanítványai között ott van a matematikus Georg Kreisel, akit Wittgenstein képesnek tart arra, hogy munkáját a matematika alapjainak területén folytassa. Ebben az időben Wittgenstein Kreissellel egy sor beszélgetést folytat G. H. Hardy *A Course of Pure Mathematics* című munkájáról, mely klasszikus bevezetés a differenciál- és integrálszámításba, és amely abban az időben Angliában nagyon elterjedt volt, és amelyet sokra tartottak. MSS 126 és 127 kötetek Wittgensteinnek Hardy könyvéhez írott széljegyzetein alapulnak, amelyek ebben az időben keletkeztek.

1943

Január 6-án Wittgenstein az MS 126-ban megkezdett munkát MS 127-ben folytatja, *F. Mathematik und Logik*. A két kézirat részlegesen a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* V. részeként jelent meg.<sup>36</sup>

A Guy's Kórházban ismerkedik meg Wittgenstein Basil Reeve kollégája révén Dr. R. T. Grant orvossal, akinek sebsokkterápiára vonatkozó munkája nagy érdeklődést kelt fel benne. Az ahhoz a jelentéshez készült bevezető, amelyet Reeve és Grant a sebsokkterápiáról adott ki – *Observations on the General Effects of Injury in Man* [Megfigyelé-

---

<sup>35</sup> *Schriften* 6 és *Werkausgabe* 6, 223–256.

<sup>36</sup> *Schriften* 6 és *Werkausgabe* 6, 257–302. o.

sek a sebek általános hatásairól az emberre] (Medical Research Council, Special report series 277/1951), a „sebsock” fogalom alkalmazását oly módon bírálja, hogy erősen emlékeztet Wittgenstein késői filozófiai munkáira: „A pszichológiai szavakkal nagyjából úgy áll a helyzet, mint azokkal, amelyek a mindennapok nyelvéből átkerülnek az orvosok nyelvébe (»Sokk.«).” (BPP II 21) Azt a gondolkodásmódot, amely a beszámoló jelentés alapjául szolgál, mint Reeve és Grant maguk is észrevették, Wittgenstein befolyásolta. Reeve visszaemlékszik arra, hogy Wittgenstein a kutatási beszámoló írása során azt javasolta, hogy a „sokk” szót fejtetőre állítva nyomtassák, hogy ezzel mutassák: alkalmatlan a vizsgált sebesülési következmények diagnosztizálására.

Amikor Grant kutatócsoportját áprilisban Newcastle-ba helyezik át, Wittgenstein laborasszisztensként csatlakozik hozzájuk. Egy értékelő jelentésben Grant a következőket írja Wittgenstein közreműködéséről: „éles kritikai esze van, és az orvosi és fiziológiai témájú vitákban rendkívül sokat segítő és inspiráló kollégának bizonyult. Megfigyeléseket végzett az emberek vérnyomás okozta lélegzési változásairól, amelyekhez mind a kísérleteket, mind pedig a készülékeket maga találta ki. Munkájának eddigi eredményei eltérnek az általánosan uralkodó nézetektől, és figyelemreméltóan érdekesek.”

Newcastle-ból Wittgenstein már csak ritkán utazik Cambridge-be: többet nem tart órákat, és a Trinity College-ban feladja szobáit. Newcastle-ban írja az MSS 179-es, 180a és 180b kéziratfüzeteket. A szünetet megint Rush Rheesnél tölti Swanseaben, ahol újra átdolgozza a *Philosophische Untersuchungent*: TS 239.

Egy barátjával, az orosz filológussal, Nyikolaj Bahtyinnal, akit 1933-ban Cambridge-ben ismert meg, két évvel ezelőtt újraolvasta a *Logikai-filozófiai értekezést*. Miközben Bahtyinnak első műve gondolatait magyarázta, úgy döntött, hogy a *Filozófiai vizsgálódásokat* a *Logikai-filozófiai értekezéssel* együtt jelenteti meg: „Ekkor hirtelen olybá tűnt fel a számomra, hogy ama régi gondolatokat az újakkal együtt kellene megjelentetnem: hogy az újak csak régebbi gondolkodásmóddal szemben, s a régi háttére előtt kerülhetnének megfelelő megvilágításba.” (Előszó a *Filozófiai vizsgálódásokhoz*.) Wittgenstein a tervezett könyvnek új címet választ: *Filozófiai vizsgálódások – szembeállítva a Logikai-filozófiai értekezéssel*, és a Hertz *Prinzipien der Mechanik*éből vett régi mottót újra

cseréli, amelyet Johann Nestroytól vesz, s amely a két művet összekapcsolja: „A haladásnak általában megvan az a tulajdonsága, hogy sokkal nagyobbnak látszik, mint amilyen valójában.” Szeptemberben másodszor fáradozik azon, hogy a Cambridge University Pressnél megjelentesse munkáját. A kiadó elsőre beleegyezik abba, hogy a *Vizsgálódásokat az Értekezéssel* együtt jelentesse meg, és igyekszik megszerezni az *Értekezés* kiadójának, a Routledge & Kegan Paulnak a beleegyezését. Az engedélyt a kiadó először megadja, de aztán visszavonja.

1944

Grant és Reeve kutatócsoportja 1944 februárjában elhagyja Newcastle-t, hogy a kutatásokat Olaszországban – a szövetséges csapatok áttörési vonalát követve – sebesülteken folytassa. Wittgenstein néhány hétig még Newcastle-ban marad Grant utódjának, Dr. Bywatersnak a vezetése alatt, ám aztán mégis elhagyja Newcastle-t. Február 27-én újra Cambridge-ben van, ahol március 4-ig befejezi az MS 127-et. Ezután Swanseabe megy, hogy tovább dolgozzék könyvén.

Márciustól szeptemberig marad Rush Rheesnél Swanseaben, ahol befejezi a munkát az MS 124-en. Írja a 128-as kéziratot – az utolsó oldalon új könyvének címével: *Philos. Untersuchungen der Log. Phil. Abh. entgegengestellt* [*Filozófiai vizsgálódások – szembeállítva a Logikai-filozófiai értekezéssel*] – és a 129-es kéziratot. Még Swanseaben kezdi el a *Filozófiai vizsgálódások* TS 227-es gépiratát, amely azokkal a kiegészítésekkel és változtatásokkal együtt, amelyeken Wittgenstein egészen 1949–50-ig dolgozik, a *Filozófiai vizsgálódások* első részeként jelenik majd meg.<sup>37</sup> Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásainak* utolsó eredeti gépirata időközben elveszett.

A 227-es gépirattal párhuzamosan egy cambridge-i látogatás során a TS 242-es gépiratot – a *Filozófiai vizsgálódások* egyik közbenső változatát – diktálja, továbbá az MS 129 alapján –, mely a *Filozófiai vizsgálódások* három változatát tartalmazza – a TS 241-es gépiratot.

---

<sup>37</sup> *Schriften* 1, 281–484. o. és *Werkausgabe* 1, 229–485. o. Első német-angol párhuzamos megjelenés: Oxford: Blackwell 1953.

Októberben, az 1944–45-ös tanév kezdetén, Wittgenstein ismét Cambridge-ben van, a Whewell's Court-beli régi szobáiban. Újra tanítani kezd: négyórás szemináriumot (2x2 órát hetente) tart a *Filozófiai vizsgálódások* problémáiról, miként az MS 129-ben írja: „Amit ma megpróbálok megtanítani, az az, hogyan jussunk egy nem nyilvánvaló értelmetlenségtől a nyilvánvaló értelmetlenséghez.” Novemberben Moore visszavonul a Moral Science Club elnöki teendőitől, melyet 1912 óta folytatott, s utódja Wittgenstein lesz.

Wittgenstein új tanítványai között vannak G. E. M. Anscombe, Timothy Moore (G. E. Moore fia), Iris Murdoch, Stephen Toulmin, Peter Geach, W. Hijab, C. Jackson, C. A. Mace, J. N. Findlay, K. Madison, W. Mays, P. Munz, E. O'Doherty, S. Plaister, Rose Rand, K. Shah, R. Thouless és J. P. Stern.

## 1945

Wittgenstein tovább dolgozik a *Filozófiai vizsgálódásokon*, az MS 182-es kézíraton, amely olyan megjegyzéseket tartalmaz, amelyek a *Filozófiai vizsgálódások* 1944–45-ös gépiratát azzá a változáttá egészítik ki, ahogyan megjelent.

Új előszót ír a *Vizsgálódásokhoz*, TS 243-at diktálja TS 228-at: *Bemerkungen I*, továbbá belekezd TS 229-be, mely a *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I*. köteteként<sup>38</sup> jelent meg, továbbá a TS 230-as gépiratba fog, amelyen 1947-ig dolgozik.

A szünidőt Wittgenstein Swanseaben tölti, ahol tovább dolgozik a XII-es kéziratkötetén.

Az 1945–46-os tanévben hetente kétszer kétórás szemináriumot tart a pszichológia filozófiájáról.

## 1946

Wittgenstein az MSS 130-, 131- és 132-es kéziratköteteken dolgozik, és belefog az MS 133-as kötetbe.

---

<sup>38</sup> *Schriften 8 és Werkausgabe 7*, 8–204. o., német-angol párhuzamos kiadás: Oxford: Blackwell 1980.

Tovább dolgozik a 229-es gépiraton. A szünetet, mint eddig is többnyire mindig, Swanseaben tölti.

A következő tanévben két szemináriumot tart, egyet a matematika alapjairól, egyet pedig a pszichológia filozófiájáról. November közepén előadást tart a Moral Science Clubban, miként Moore-nak írja: „nagyjából arról, mit értek filozófián, ill. a filozófiai módszeren”. (Levél Moore-nak, 1946. november 14, *Briefe*, 265. levél.)

1947

Február 28-án Wittgenstein befejezi az MS 133-as kéziratkötetet, és következnek az MSS 134-es és 135-ös kötetek.

Az MSS 135-, 136- és 137-es kötetek alapján Wittgenstein Cambridgeben elkezd diktálni a fiatal osztrák emigránsnőnek, Gitta Deutschnak a TS 232-es gépiratot, amely a *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* II. kötetében jelent meg,<sup>39</sup> és feltehetőleg ugyanebben az időben kezdi el az MSS 167-es és 168-as jegyzetfüzeteket is.

A nyarat Wittgenstein Swanseaben tölti, ahol Ben Richards barátja látogatja meg. A következő tanévre szabadságoltatja magát, hogy teljesen a saját munkájára tudjon összpontosítani. Már októberben úgy dönt, hogy feladja professzúráját. December 31-én hivatalosan megválílik posztjától.

Wittgenstein télen Dublinba utazik, ahol Drury barátja közvetítése révén először a Ross's Hotelban lakik. Itt írja az első feljegyzéseket az MS 136-ba, *Band Q*.

Az 1940 és 1949 közötti időszak 16 kéziratkötetét Wittgenstein nem számozta meg úgy, mint a megelőző I–XVIII-as köteteket. A fennmaradt „Q”, „R” és „S” kötetjelzések és az „F” jelzés az 1943-as MS 127-ben mégis hasonló struktúrára utalnak, amelyet azonban eddig még nem tudtunk rekonstruálni.

---

<sup>39</sup> *Schriften* 8 és *Werkausgabe* 7, 220–339. o., továbbá német-angol párhuzamos kiadás: Oxford: Blackwell 1980.

Wittgenstein tovább marad Írországbán, először egy parasztházban a Wicklow grófságbeli Red Crossban, ahol belekezd az MS 137, *Band R* kéziratkötetbe.

Mégis rövidesen túl zajos lesz neki a ház, és Rosróba költözik Drury magányos nyaralójába Connemarában, Írorság nyugati partján. Itt több hónapig marad és tovább írja az *R* kötetet. Tommy Mulkerrins gondoskodik róla, Drury egyik alkalmazottja, akinek Drury állítólag azt mondotta, Wittgenstein egy idegösszeomlást pihen ki.

Ősszel Wittgenstein a háború vége óta először újra Ausztriába utazik. Nővére, Hermine, rákos.

Októberben visszautazik Cambridge-be, ahol három hét alatt átdolgozza az MSS 135-, 136- és 137-es kéziratköteteket, és tovább diktálja a TS 232-es gépiratot. Visszatérve Írországba továbbra is a dublini Ross's Hotelban lakik, ahol az *R* köteten folytatja a munkát. Decemberben Rush Rhees látogatja meg. Wittgenstein elkészíti első végrendeletét, amelyben – miként december 12-én Moore-nak írja – végrendelezése végrehajtóiként „Rhees-t és a Trinityből Burnabyt”, aki a Trinityben tutor és pap, nevezi meg.

Még mindig a Ross's Hotelban Wittgenstein befejezi az *R* kötetet, és január 15-i dátummal áttér az MS 138 kéziratkötetre. E kötet legnagyobb része együtt az *R* kötet második felével *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie* címmel jelent meg.<sup>40</sup>

Áprilisban Wittgenstein Bécsbe utazik. Nővére, Hermine, halálán van. Májusban Wittgenstein rövid ideig ismét Dublinban van; júniusban Georg Henrik von Wright barátjánál vendégeskedik Cambridge-ben, aki utódja a filozófia tanszéken.

Júliusban és augusztusban Amerikába utazik barátjához és tanítványához, Norman Malcolmhoz a New York állambeli Ithacába. Egészsége nagyon rossz. Már március óta nem tud jól dolgozni.

---

<sup>40</sup> Oxford: Basil Blackwell 1982 és *Werkausgabe* 7, 352–477. o.

Ithacában kórházi kezelésre kell mennie. Fél – nem a betegségtől és nem a haláltól, hanem attól, hogy egy operáció megakadályozhatja abban, hogy visszatérjen Európába: „Nem akarok Amerikában meghalni. Európai vagyok – Európában akarok meghalni [...] Milyen ostoba dolog volt tőlem, hogy idejöttem” – mondja rémülten barátjának és vendéglátójának. (Norman Malcolm, *A Memoir*, Oxford 1984.) A kórházi diagnózis nem ad okot komolyabb aggodalmakra, és így októberben visszautazhat Angliába. Ott ismét orvosi kezelésnek veti alá magát, és orvosa, Dr. Edward Bevan, rákot diagnoszticizál. Folytatja munkáját az MS 144-es kéziratban, amely jobbára a *Filozófiai vizsgálódások* második részének másolata és átdolgozása, tovább dolgozik az MSS 169-, 170- és 171-es jegyzetfüzeteken, továbbá folytatja a TS 234 diktálását, mely a *Philosophische Untersuchungen* II. részének utolsó változata. Sajnos, ez a gépirat együtt a *Philosophische Untersuchungen* I. részének gépiratával elveszett a *Filozófiai vizsgálódások* nyomdai munkálatai során 1953-ban.

Decemberben Wittgenstein Bécsbe utazik családjához. Március végéig marad itt.

1950

Április elején Wittgenstein visszatér Cambridge-be. Megint G.H. von Wright vendége. Ezután rövid időre Londonba megy barátjához, Rush Rheeshez. Áprilisban Oxfordba költözik tanítványához, Elisabeth Anscombe-hoz. Ez alatt az idő alatt az MSS 172-, 173-, 174-es jegyzetfüzeteken dolgozik, és szeptember 23-án belekezd az MS 175-ös kéziratba.

Ősszel fiatal barátjával, Ben Richardsszal öt hétre Norvégiába utazik azzal a céllal, hogy ott örökre megtelepedjék. November 13-án mégis, betegsége tudatában, örök búcsút vesz Norvégiától; kunyhóját már évekkel ezelőtt skjoldeni barátjának, Ame Bolstadnak ajándékozta.

November 27-én beköltözik cambridge-i orvosának, Dr. Bevannak a házába, akit Drury barátja révén ismert meg.

A karácsonyt családjánál tölti Bécsben az Alleegassén.



Január 29-én Wittgenstein Oxfordban új testamentumot ír. Végrehajtójául Rush Rheest nevezi meg és írásos hagyatékának gondozóiként barátait, Rush Rheest, G. E. M. Anscombe-ot és G. H. von Wrightet. Február 8-án Wittgenstein ismét Dr. Bevannál van Cambridgeben. Tovább dolgozik a 175-ös kéziraton és március 21-én belefog az MS 176-ba. Az MSS 172-től 177-ig tartó kéziratok nagyjából megjelentek: a *Bemerkungen über die Farben*<sup>41</sup> I. része MS 176-ból származik, a II. része MS 172-ből és a III. része MS 173-ból; az *Über Gewißheit* kötetben<sup>42</sup> az 1-től 65-ig számozott megjegyzések az MS 173-ból vannak, a 66-tól a 192-ig MS 174-ből, a 193-tól a 299-ig MS 173-ból és a 300-tól a 676-ig a 176-os és 177-es kéziratkötetből.

Április 25-én kezdi el Wittgenstein utolsó kéziratát, az MS 177-et. Az utolsó bejegyzés április 27-re van dátumozva [10–11 o.]: „Ha valaki azt hiszi, hogy néhány nappal ezelőtt Amerikából Angliába repült, akkor azt hiszem, ebben nem tud tévedni. Mint ahogyan abban sem, ha azt mondja, most az asztalnál ül és ír. »De ha az ilyesfajta esetekben nem is tévedhetek – nem lehetséges az, hogy narkózisban vagyok?« Ha elkábítottak, és most a narkózis megfoszt öntudatomtól, akkor most valóban nem beszélek és gondolkodom. Nem tételezhetem fel komolyan, hogy most álmodom. Aki álmában mondja, »Álmodom«, még ha közben hangosan beszél is, annak éppoly kevésbé van igaza, mintha álmában azt mondaná, »Esik«, mialatt tényleg esik az eső. Még akkor sincs igaza, ha álma valóban összefügg az eső neszével.”

Április 28-án este Wittgenstein elveszíti emlékezetét és a következő reggelen, április 29-én meghal.

---

<sup>41</sup> Basil Blackwell 1977, továbbá *Werkausgabe* 8, 13–112. o.

<sup>42</sup> Suhrkamp 1970 és *Werkausgabe* 8, 119–257. o., továbbá német-angol párhuzamos kiadás: Oxford: Blackwell 1969.

## FÜGGELÉK

A tanulmányban gyakrabban idézett Wittgenstein-kiadások

*Briefe. Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker*, hrsg. v. B. F. McGuinness und G. H. von Wright, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

*Geheime Tagebücher 1914–1916*, hrsg. v. Wilhelm Baum, Wien: Verlag Turia & Kant 1991.

*Notebooks 1914–1916*, Oxford: Basil Blackwell 1961, második, javított kiadás: 1979.

*Schriften 1–8*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969–1982.

*Vortrag über Ethik*, hrsg. v. Joachim Schulte, Frankfurt: Suhrkamp 1989.

*Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.

*Wiener Ausgabe*, hrsg. v. Michael Nedo, Wien/New York: Springer Verlag 1993.

(Fordította: Neumer Katalin)

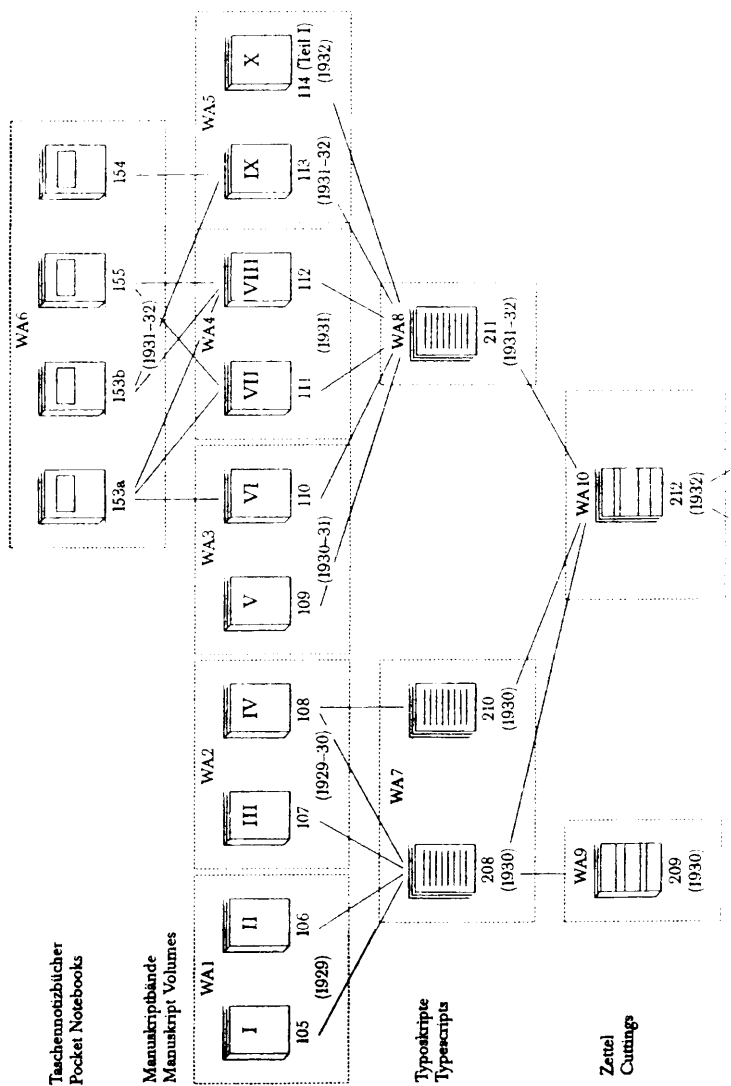
## RESÜMEE

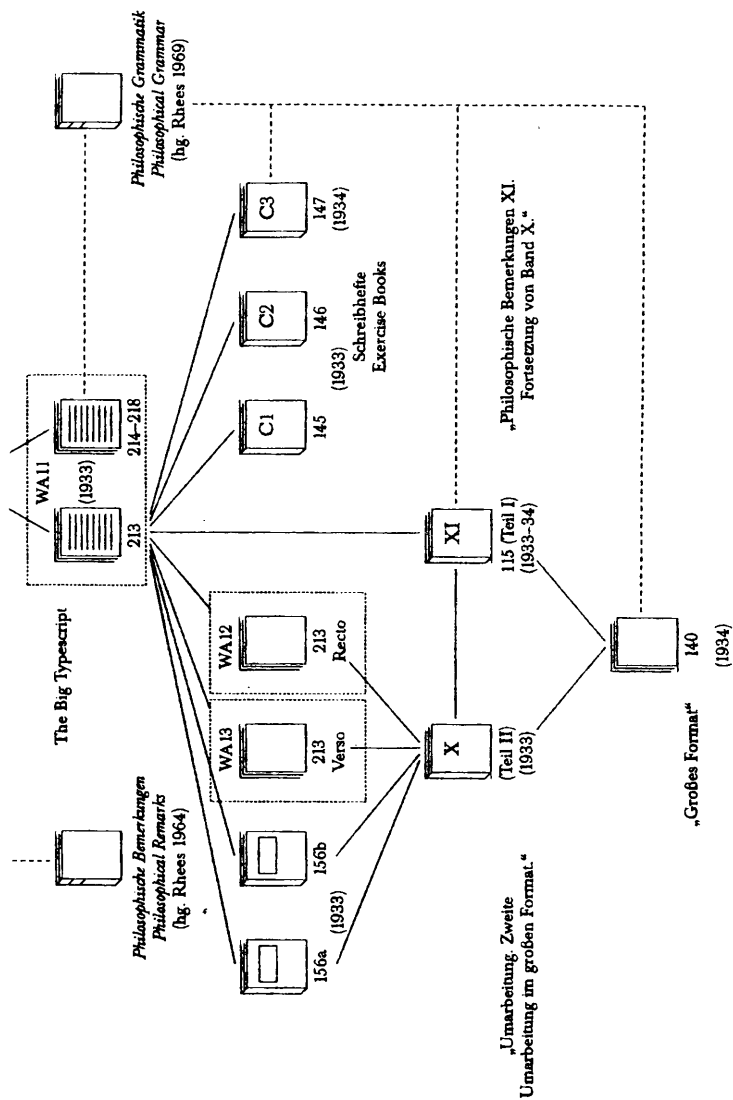
*Ludwig Wittgenstein. Eine biographische Skizze*

Der Aufsatz gibt einen, nach Jahren geordneten, Überblick über

Wittgensteins Leben und Werk.

Wittgenstein *Philosophische Bemerkungen* könyvprojektje  
és a *Wiener Ausgabe*







# A TRACTATUS KIJELENTÉSELMÉLETE: LOGIKAI REKONSTRUKCIÓ\*

MEKIS PÉTER

## Bevezetés

Kettős nimbusz övezi a *Tractatust*.<sup>1</sup> Egyrészt a pontosság apoteózisát tiszteljük a műben, amely maga is a lehető legnagyobb pontosság igényével íródott; másrészt viszont orákulumyszerű megnyilatkozásai olykor a legkisebb jelét sem adják annak, hogy ez a pontosság a számunkra is hozzáférhető volna, s ráadásul Wittgenstein értékelése szerint ennek az eszménynek a megvalósításával a filozófia még csak nem is éri el valódi célját. Tegyük most félre azt a problémát, hogy a *Tractatus* aforisztikus, metaforáktól hemzseggő, gyakorta többértelmű mondatait kényszerű kompromisszumnak kell-e betudnunk, vagy esetleg ezek a megoldások pozitív módon egészítik ki a gondolatok pontos megfogalmazásának tractatusi eszményét (erről a kérdésről csak a 2.7. fejezetben szeretnék szót ejteni). Dolgozatomban Wittgenstein pontosság-eszményét kívánom minél pontosabban kifejezni: a korai wittgensteini kijelentésemélet egyik központi elemének, a tisztán logikai szimbolikának a modern logikai szintaxis és szemantika eszközeivel történő rekonstrukciójára teszek kísérletet. E logikai nyelv – a wittgensteini fogalomírás – szintaxisa mentes az általában használt

---

\* Szeretném megköszönni Kálmán Lászlónak, Máté Andrásnak és Mihálydeák Tamásnak, hogy figyelmesen elolvasták és megbírálták a dolgozat kéziratát.

<sup>1</sup> L. Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. (Márkus György fordítása.) Akadémiai, 1963<sup>1</sup>, 1989<sup>2</sup>. A szöveget a második, Nyíri Kristóf javaslatai alapján korrigált kiadás alapján idézem.

jelölésmódok esetlegességeitől; közvetlenül a kijelentések logikai formáját tükrözi. Wittgenstein tézise szerint bármely értelmes kijelentés lefordítható erre a nyelvre, és voltaképpen ez a fordítás jelenti a kijelentések logikai analízisét. Kitüntetett szerepe ellenére Wittgenstein nem sokat bajlódik a logikai szimbolika rendszeres kifejtésével. Ez teszi indokolttá a logikai rekonstrukciót.

A *Tractatus*ból megtudjuk: bármely kijelentés úgy jön létre, hogy az együttes tagadás műveletét szukcesszíve alkalmazzuk elemi kijelentésekre, és hogy az elemi kijelentések egyszerű nevek konkatenációi. A nevek az egyszerű tárgyakat képviselik, az elemi kijelentések a tárgyak lehetséges összekapcsolódásait ábrázolják. Egy elemi kijelentés akkor igaz, ha az általa ábrázolt konfiguráció megvalósul, tehát ha egy elemi tényt képez le. (Itt és most mellékes, hogy a wittgensteini *Sachverhalt* elemi tényt vagy csupán annak lehetőségét jelenti-e.) Ezek azok az alapvető szintaktikai és szemantikai jellegzetességek, amelyekkel a rekonstruált logikai szimbolikának rendelkeznie kell; a részletek kidolgozása azonban nem kis meglepetéseket rejtget. Ezek közül alighanem a legfontosabb, hogy a wittgensteini logikai szimbolika nyelvének bizonyos feltételek mellett nagyobb a kifejezőereje, mint a jól ismert klasszikus predikátumlogikáénak. Ezen azt értem, hogy bármi, ami az utóbbiban kifejezhető, kifejezhető a rekonstruált wittgensteini nyelvben is, ennek a megfordítása azonban nem teljesül. (A megállapítás kiterjeszthető az extenzionális típuselméleti logika nyelvére is; ezzel azonban a jelen tanulmányban nincs helyem foglalkozni.) A filozófiai köztudatban ennek az ellenkezője él.

Természetesen nem ez az első kísérlet a *Tractatus* kijelentéscsémé-  
tének formális rekonstrukciójára. Az eddig megszületett – tudomásom szerint tucatnyi – próbálkozás közül több szempontból is kiemelkedik Gert-Jan Lokhorst nagyszerű munkája: *Ontology, Semantics and Philosophy of Mind in Wittgenstein's „Tractatus”*.<sup>2</sup> Egyrészt azért, mert időben ez a legkésőbbi, s így számot tud vetni a korábbi tanulmányok hibáival; másrészt pedig azért, mert jól kidolgozott, matematikailag korrekt rendszerbe foglalja a *Tractatus* csaknem teljes rendszerét, az ontológiától a képelméleten és a kijelentések elméletén keresztül egészen a

---

<sup>2</sup> *Erkenntnis* 29 (1988) 35–75. o.

tudatfilozófiai konzekvenciáig. Ez a teljességében utolérhetetlen munka is felmutat azonban néhány olyan hiányosságot, amelyek nemcsak a korábbi formális rekonstrukciókat, hanem a *Tractatus* általam ismert irodalmának nagy részét is jellemzik.

Mindenekelőtt: Lokhorst különösebb indoklás nélkül elfogadja, hogy az egyszerű tárgyak sorába nemcsak individuumok, hanem tulajdonságok és relációk is tartoznak, s ezzel állást foglal a *Tractatus*-irodalom egyik legreménytelenebb vitájában. (Az egyszerű tárgyak halmazát eleve individuumok, tulajdonságok, kétargumentumú relációk stb. osztályaira bontva vezeti be.) A kérdésre a 2.2. alfejezetben térek vissza bővebben; előljáróban annyit jegyeznek meg, hogy a magam részéről Max Black álláspontjával értek egyet, amely szerint ez a különbségtétel a *Tractatus* kontextusában egyszerűen értelmezhetetlen.<sup>3</sup> Másodszor: az egyszerű tárgyak számosságát  $N_0$ -ban korlátozza. ( $N_0$  a természetes számok számossága; megszámlálhatóan végtelen számosságnak is mondjuk. Ez a legkisebb végtelen számosság.) Ez Russell végtelenségi axiómájához hasonló korlátozást jelentene; mivel Wittgenstein ítélete szerint ezek empirikus kérdések, semmi keresnivalójuk egy logikai rendszerben (vö. 5.535). Harmadszor: csak véges sok tárgy konfigurációját engedi meg a körülményekben. Negyedszer pedig: csak véges sok kijelentés együttes tagadását engedi meg az összetett kijelentések képzésében.

Az utóbbi két kérdésben Lokhorst figyelmen kívül hagyja a *Tractatus* 4.2211. bekezdését: „Még akkor is, ha a világ végtelenül bonyolult, úgyhogy minden egyes tény végtelen sok körülményből áll, az egyes körülmények pedig végtelen sok tárgyból vannak összetéve – még akkor is lenniük kell tárgyoknak és körülményeknek.”<sup>4</sup> Anélkül, hogy belemennénk a kontrafaktuális állítások szemantikájának problémakörébe, annyit bizonyosan megállapíthatunk, hogy Wittgenstein fenntartja egy végtelenül bonyolult világ lehetőségét. A négy említett korlátozás következtében a Lokhorst által rekonstruált tractatusi nyelv kifejezőereje

---

<sup>3</sup> M. Black: *A Companion to Wittgenstein's „Tractatus”*. Cambridge UP, 1964. 57. o.

<sup>4</sup> Aligha vehetjük komolyan azt a lehetőséget, hogy minden egyes tény végtelenül sok körülményből épül fel, hiszen egyetlen körülmény megléte is tény. A következőkben nem is erre fogok támaszkodni, hanem csupán arra, hogy az egy-egy tényt alkotó körülmények számának nincs felső korlátja.



nem nagyobb, mint a klasszikus állításlogika nyelvée. Ha ez az interpretáció korrekt, akkor Wittgensteinnek – amint az a szakirodalomban nemegyszer felvetődött – nem sikerült a kvantifikáció problémáját kielégítően megoldania. Ha viszont az alábbiakban taglalt interpretációs lehetőségeket fogadjuk el, olyan logikai-szemantikai elméletet tulajdoníthatunk Wittgensteinnek, amely valódi alternatíváját adja a ma klasszikus predikátumlogikaként ismert rendszernek.

## 1. *A Tractatus logikája*

Az 1.1. alfejezetben felépítünk egy logikai nyelvet, amely szándékunk szerint rendelkezik a *Tractatus*ban leírt logikai szimbolika legfontosabb tulajdonságaival. Ezt a nyelvet az 1.4. és az 1.5. alfejezetben összehasonlítjuk az azonossági predikátum nélküli klasszikus predikátumlogikáéval. Az összehasonlításához szükségünk lesz a nyelv egy szűkített változatára; ezt az 1.2. alfejezetben vezetjük be. A hivatkozások megkönnyítése érdekében az 1.3. alfejezetben bevezetjük a klasszikus predikátumlogika jól ismert nyelvét is. Az összehasonlítás filozófiai tanulságait a 2. fejezetben vonjuk le.

### 1.1. *A tractatusi logikai nyelv*

A tractatusi logikai szimbolika vagy logikai nyelv egyik legszokatlanabb sajátossága, hogy csak a szemantikájával párhuzamosan határozhatjuk meg a szintaxisát. Az elemi kijelentések jólformáltságának ugyanis az a feltétele, hogy legyen olyan lehetséges körülmény, amelyet leképeznek; márpedig ez szemantikai kérdés. A logikai tér a szemantikai lehetőségek tere, de ez feszíti ki a szintaktikai lehetőségek terét is. Mivel pedig a tractatusi körülmények tárgyak konfigurációi, az elemi kijelentések jólformáltságának eldöntéséhez a bennük szereplő nevek jelölését is ismernünk kell. A nyelv szintaxisával együtt tehát a nevek (az egyedüli nem-logikai konstansok) interpretációját is meg kell adnunk; az interpretáció tehát nem utólag kapcsolódik egy szintaktikai értelemben már kész nyelvhez. Ugyanakkor ez még csupán egyfajta előzetes interpretáció, hiszen önmagában még nem dönt a kijelentések igazságá-

ról vagy hamisságáról; ehhez a fennálló körülmények összességét is meg kell adnunk.

A tractatusi nyelv interpretációja tehát három lépésből áll: 1. a szemantikai keret rögzítése; 2. a nevek szemantikai értékének megadása; 3. a fennálló körülmények kijelölése. A szintaxist az első lépés után, a másodikkal együtt, de még a harmadik előtt tudjuk bevezetni. Hozzávetőlegesen szólva: az interpretáció első két lépése még csak azt érinti, hogy milyen *lehet* a világ, a harmadik már abban dönt, hogy *ténylegesen* milyen.

### Szemantikai keret:

A szemantikai lehetőségek terén (logikai téren) az alábbi párost értjük:

$\langle G, SV \rangle$

$G$ : az egyszerű tárgyak összessége.

$SV \subseteq \{(g_i)_{i \in I} \mid I \subseteq Nat, \emptyset \neq I, g_i \in G\}$ : a lehetséges körülmények (a dolgok lehetséges állásai) összessége. ( $Nat$  a természetes számok halmaza.)

**1. megjegyzés:** A körülmény tehát tárgyak sorozata. A *Tractatus* megfogalmazásai nem zárják ki, hogy ezekben a konfigurációkban ugyanaz a tárgy többször is szerepeljen. A szövegből az sem derül ki egyértelműen, hogy a tárgyak konfigurációja csak ilyen egyszerű lehet-e, vagy meg kell-e engednünk elágazásokat, hurkokat és köröket a tárgyak láncolatában. Az utóbbi esetben a  $SV$ -t nem tárgyak sorozatainak halmazaként kell bevezetnünk, hanem irányított gráfok halmazaként, amelyeknek a szögpontjai egyszerű tárgyak. Hasonlóan kell eljárunk az elemi kijelentések bevezetésekor is; a nyelv többi összetevőjét azonban ez a bonyolítás nem érinti.

**2. megjegyzés:** Semmilyen módon nem korlátozzuk a tárgyak számát. Ez egyrészt azt jelenti, hogy akár egy tárgyak nélküli, üres világ is elgondolható; másrészt pedig azt, hogy tetszőlegesen magas lehet a tárgyak halmazának számossága. Mivel a *Tractatus* szerint minden tárgynak van neve, az utóbbi azzal a következménnyel jár, hogy – meglehetősen szokatlan módon – a megszámlálhatónál magasabb számosságú is lehet a nevek halmaza.

**3. megjegyzés:** Az  $I$  indexhalmaz végtelen is lehet; a *Tractatus*szal összhangban tehát azt is megengedjük, hogy egy-egy körülményben végtelen sok tárgy, egy-egy eleini kijelentésben végtelen sok név szerepeljen. Az, hogy az indexek a természetes számok közül kerüljenek ki, a sorba rendezhetőség követelménye miatt szükséges. (Nincs szükség erre a megszorításra, ha a körülményeket az 1. megjegyzés szerint, irányított gráfokként vezetjük be.) Feltételezzük, hogy nincs üres körülmény.

**4. megjegyzés:** A *logikai tér* metaforájára több, egymással összeegyeztethetetlen értelmezés született a *Tractatus* irodalmában. A két nagy klasszikus kommentár közül Stenius szerint e tér irányait a lehetséges körülmények jelölik ki, pontjai pedig komplex tények lehetőségeinek felelnek meg. Black ezzel szemben amellet érvel, hogy a tér irányait az egyszerű tárgyak adják, pontjai pedig a lehetséges körülmények. Vegyük észre, hogy a jelen rekonstrukcióban bevezetett  $\langle G, SV \rangle$  páros mindkét lehetőséget nyitva hagyja.<sup>5</sup>

Szintaxis:

*Tractatus*i logikai nyelven az alábbi négyest értjük:

$L_{tr} = \langle N, \rho, ES, S \rangle$

$N$ : a nevek összessége;  $N$  számossága megegyezik  $G$  számosságával.

A nevek interpretációja:

$\rho: N \rightarrow G$

$\rho$  bijekció: minden tárgynak pontosan egy neve van.

$ES$ : az elemi kijelentések összessége

$ES = \{ (a_i)_{i \in I} \mid (\rho(a_i))_{i \in I} \in SV \}$

$S$ : a kijelentések összessége. Definíciója:

$S$  az a legszűkebb halmaz, amelyre teljesül az alábbi két feltétel:

1.  $ES \subseteq S$
2. Ha  $K \subseteq S$ , akkor  $NK \in S$   
( $NK$   $K$  elemeinek együttes tagadása.)

---

<sup>5</sup> E. Stenius: *Wittgenstein's Tractatus – A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Cornell UP, 1960. 38–60. o.; M. Black, i. m. 154–158. o.

**1. megjegyzés:** A megszokott extenzionális mondatfunktorkok és kvantorok származtathatók az  $N$  műveletből. A részleteket lásd a klasszikus predikátumlogikával való összehasonlításban.

**2. megjegyzés:** Wittgenstein szerint a kijelentésjel maga is tény. Hogy ennek a követelménynek megfeleljünk, a meghatározást mindenekelőtt ki kell egészítenünk a név és a név-példány megkülönböztetésével: tetszőleges  $a \in N$  névhez tartozik egy  $\bar{a} \in G$  tárgyhalmoz, amelybe a nevek példányai tartoznak, és teljesül még az a megszorítás is, hogy amennyiben  $(a_i)_{i \in I} \in ES$ ,  $(\bar{a}_i)_{i \in I} \in SV$ . (Pierce-i terminusokkal élve: a név-típusok nem tárgyak, a név-tokenek viszont igen; ugyanígy a kijelentés-típusok nem tények, a kijelentés-tokenek igen.) Tehát egy név példányai az adott névvel megegyező logikai formájú tárgyak. (Ha ezen túl azzal az evidens feltevessel is élünk, hogy minden névnek van legalább egy példánya és a név-példányok összessége valódi részhalmaza  $G$ -nek, tehát vannak genuin tárgyak, amelyek nem név-példányok,  $\rho$  bijekció voltából már közvetlenül adódik, hogy végtelen sok név és tárgy van. A genuin tárgyak feltételezése azonban egyáltalán nem evidens: a fentiek kissé abszurd következményeként a tárgyakat magukat is tekinthetjük önnön neveik példányainak.)<sup>6</sup>

**3. megjegyzés:** Hogy teljes legyen az összhang a szemantikai kerettel, az elemi kijelentést nevek konkatenációja helyett nevek rendezett sorozataként határoztuk meg; a kettő között csupán jelöléstechnikai különbség van.

**4. megjegyzés:** Értelmetlen kijelentést kapunk, ha a neveket olyan módon konkatenáljuk, amit a szemantikai keret nem enged meg. Ha pl.  $a \in N$  és  $b \in N$ , de  $(\rho(a), \rho(b)) \notin SV$ , akkor  $(a, b) \notin S$ , tehát az  $(a, b)$  jelsorozat értelmetlen. Értelmes elemi kijelentéssel csak lehetséges körülmény meglétét lehet állítani.

---

<sup>6</sup> Mihálydeák Tamás a cikk leadása után hívta fel a figyelmem a név-példány definíciójában rejlő körkörösségre: a nevek a tárgyak, a név-példányok pedig a nevek halmaza alapján kerülnek bevezetésre; a név-példányok viszont megint csak tárgyak. A hibának ráadásul koncepcionális jelentősége is van. Javítására azonban már nem volt módom.

**5. megjegyzés:** A *Tractatus* meglehetősen ijesztő 6. pontja szerint a kijelentés általános formája:  $[\bar{p}, \xi, N(\bar{\xi})]$ . A jelölés feloldása:  $\bar{p}$  elemi kijelentések tetszőleges halmaza;  $\xi$  tetszőleges kijelentéshalmaz, melynek elemei a  $\xi$  kijelentésváltozó értékei;  $N(\bar{\xi})$  a kijelentéshalmaz együttes tagadása. A szögletes zárójelben megadott tömör felsorolás egy wittgensteini értelemben vett formasort határoz meg (vö. 4.1252; 4.1273). E sor elején az elemi kijelentések állnak (erre utal a felsorolás első tagja), és amennyiben egy  $\xi$  változó összes értékei elemei a formasornak (második tag), az összes érték együttes tagadása is eleme a formasornak (harmadik tag). A formasor megadása pontról pontra megfelel  $S$  általunk adott induktív (más terminológiában: rekurzív) definíciójának. Valójában az, amit Wittgenstein egy formasor megadásának nevez, nem más, mint amit ma induktív definíciónak mondunk; amit pedig egy változó összes értékének nevez, azt ma halmaznak mondjuk. Különbőség itt is csupán a terminológiában és a jelöléstechnikában van.

Igazságfeltételek:

A *Tractatus* szerint egy kijelentés akkor és csakis akkor igaz, ha megegyezik a valósággal; a valóság pedig kimerítően jellemezhető a fennálló körülmények összességével. Az igazság fogalmához tehát szükségünk van a fennálló körülmény fogalmára (a fennálló körülményt nevezhetjük elemi ténynek is).

$ET \subseteq SV$ : a fennálló körülmények összessége (a világ).

ET a szemantika utolsó komponense; tractatusi szemantikán a  $\langle G, SV, \rho, ET \rangle$  négyest értjük.

Ezek után az igazság definíciója:

1. Elemi kijelentések:

$(a_i)_{i \in I} \in ES$  igaz, ha  $(\rho(a_i))_{i \in I} \in ET$ ; hamis minden más esetben.

2. Összetett kijelentések:

$NK (K \subseteq S)$  igaz, ha minden  $s \in K$ -ra  $s$  hamis; hamis minden más esetben.

**1. megjegyzés:** ET jelöli ki a szemantikai lehetőségek  $\langle G, SV \rangle$  terében a világ tényleges helyét.

**2. megjegyzés:**  $\rho$  mind a szintaxis, mind a szemantika négyesében szerepel; ezzel jelezzük, hogy a két szint nem független egymástól.

**3. megjegyzés:** Az igazságdefiníció birtokában a következőképpen definiálható a szokásos módon definiálható: Legyen  $\Gamma \subseteq S$  és  $s \in S$ :  $\Gamma \models s$  akkor és csak akkor, ha  $ET$  nem változhat meg úgy, hogy igazzá tegye  $\Gamma$  összes elemét, de hamissá tegye  $s$ -t. (A következményreláció tehát a világ aktuális állapotának megváltozásával szemben invariáns; nem invariáns viszont  $\rho$ ,  $G$  vagy  $SV$  megváltoztatásával szemben.)

## 1.2. A véges tractatusi logikai nyelv

Az előző fejezetben bevezetett nyelv lényegesen gazdagabbnak fog bizonyulni, mint az elsőrendű predikátumlogika  $L_{kl}$  nyelve. Az utóbbinál kisebb kifejezőerejű fragmentumot kaphatunk azonban, ha bevezetjük az alábbi korlátozásokat:

1. Legfeljebb megszámlálhatóan végtelen tárgy és ugyanígy megszámlálhatóan végtelen név van.
2. Csak tárgyak véges sorozatai lehetnek körülmények. A szemantikai keret meghatározásában tehát így módosul az  $SV$ -re vonatkozó megszorítás:

$$SV \subseteq \bigcup_{i \in \mathbb{N} \setminus \{0\}} G^i$$

( $G^i$   $G$  önmagával képzett  $i$ -szeres Descartes-szorzata.) Ennek megfelelően természetesen az elemi kijelentések is végesen összetettek lesznek. A szintaxis meghatározásában tehát az alábbi megszorítás szerepel  $ES$ -re:

$$ES \subseteq \bigcup_{i \in \mathbb{N}} N^i$$

3. Csak végesen összetett kijelentéseket engedünk meg:  $S$  meghatározásának második pontjában kikötjük  $K$  végességét. (Voltaképpen azt is kiköthetnénk, hogy  $K$  legyen kételemű, hiszen – mint közismert – az összes véges igazságfüggvény előállítható a kétargumentumú *sem-sem* művelettel, vagyis az együttes tagadás biner változatával.)

Az így módosított tractatusi logikai nyelvet véges tractatusi nyelvnek nevezzük; jelölése:  $L_{tr}^{fin}$ .  $L_{tr}^{fin}$  már lefordítható a klasszikus predikátumlogika  $L_{kl}$  nyelvbe az igazságfeltételek megtartása mellett;

$L_{kl}$  pedig ugyanígy lefordítható a bővebb  $L_{tr}$  nyelvre. A fordított irányú fordítások azonban nem lehetségesek; a három nyelv közül tehát  $L_{tr}$  a leggazdagabb,  $L_{tr}^{fin}$  a legszegényebb,  $L_{kl}$  pedig e tekintetben közbülső helyet foglal el.

### 1.3. A klasszikus predikátumlogika nyelve

A következő fejezetekben a két tractatusi logikai nyelvet hasonlítjuk össze a klasszikus predikátumlogika jól ismert nyelvével. Hogy megkönnyítsük a jelölések megértését, röviden bevezetjük ezt a nyelvet is. Az egyszerűség kedvéért csak az azonossági predikátum nélküli klasszikus predikátumlogika nyelvével foglalkozunk. Az azonosságjel komoly komplikációkat okozna a fordításokban; ezekre itt nem szeretnék kitérni.

Szintaxis:

A klasszikus predikátumlogika  $L_{kl}$  nyelvén az alábbi négyest értjük:

$L_{kl} = \langle \text{Log}, \text{Var}, \text{Con}, \text{Form} \rangle$

**Log** =  $\{\sim, \supset, \&, \vee, \equiv, \forall, \exists, (, )\}$ : a logikai konstansok osztálya;

**Var** =  $\{x, y, \dots\}$ : az individuumváltozók  $\aleph_0$  számosságú osztálya;

**Con** =  $\text{Nom} \cup \text{Pred}$ : a nem-logikai konstansok osztálya;

**Nom** =  $\{a, b, \dots\}$ : a névkonstansok (tulajdonnevek) osztálya;

**Pred** =  $\{P, Q, \dots\} = \bigcup_{i \in \mathbb{N}} \text{Pred}_i$ : a predikátumok osztálya;  $\text{Pred}_i$  az  $i$ -argumentumú predikátumok osztálya.

**Form** meghatározásához hasznos a terminusok **Term** osztályának bevezetése:

**Term** =  $\text{Nom} \cup \text{Var}$ .

**At** a nyelv atomi formuláinak osztálya; a legszűkebb, halmaz, amelyre érvényes az alábbi kikötés:

Ha  $t_1 \in \text{Term}, \dots, t_n \in \text{Term}$  és  $P \in \text{Pred}_n$ , akkor  $P(t_1, \dots, t_n) \in \text{At}$ .

**Form** a nyelv formuláinak osztálya; a legszűkebb halmaz, amelyre érvényesek az alábbiak:

1.  $\text{At} \subseteq \text{Form}$
2. Ha  $A \in \text{Form}$  és  $B \in \text{Form}$ , akkor  $\sim A \in \text{Form}$ ;  $(A \supset B) \in \text{Form}$ ;  $(A \& B) \in \text{Form}$ ;  $(A \vee B) \in \text{Form}$ ;  $(A \equiv B) \in \text{Form}$ .

3. Ha  $A \in \text{Form}$  és  $x \in \text{Var}$ , akkor  $\forall x A \in \text{Form}$ ;  $\exists x A \in \text{Form}$ .

Szemantika:

$L_k$  szemantikáján az alábbi hármast értjük:

$\langle U, \rho, V \rangle$

$U$  (tárgyalási univerzum) az individuumok halmaza;  $\rho$  (interpretáció) a konstansokhoz rendel szemantikai értéket,  $V$  pedig a változókhoz értéket rendelő  $v$  értékelések halmaza.

Ha  $a \in \text{Nom}$ , akkor  $\rho(a) \in U$ ;

ha  $P \in \text{Pred}_n$ , akkor  $\rho(P) \in U^n$ ;

ha  $x \in \text{Var}$ , akkor  $v(x) \in U$ .

Az igazságfeltételek tömör megfogalmazásához hasznos az alábbi két jelölés:

a) Ha  $t \in \text{Term}$ , akkor  $t_{U, \rho, v}$  jelöli  $t$  szemantikai értékét:  $\rho(t)$ , ha  $t \in \text{Nom}$ ,  $v(t)$ , ha  $t \in \text{Var}$ ;

b)  $v[x]v'$ , ha a két függvény legfeljebb az  $x$ -hez rendelt értékben tér el egymástól.

Végül a formulák igazságfeltételeit adjuk meg. Ha  $F$  formula,  $F_{U, \rho, v}$   $F$  igazságértéke az adott  $\langle U, \rho, v \rangle$  szemantikában. Ha nem okoz zavart, az alsó indexeket elhagyjuk. Az *igaz*, ill. *hamis* igazságértékeket  $i$ , ill.  $h$  rövidíti ( $h.m.$ : hamis minden más esetben;  $i.m.$ : igaz minden más esetben).

1.  $P(t_1, \dots, t_n) = i$ , ha  $(t_1, \dots, t_n) \in \rho(P)$ ;  $h.m.$

2.  $\neg A = i$ , ha  $A = h$ ;  $h.m.$

$A \supset B = h$ , ha  $A = i$ ,  $B = h$ ;  $i.m.$

$A \& B = i$ , ha  $A = i$ ,  $B = i$ ;  $h.m.$

$A \vee B = h$ , ha  $A = h$ ,  $B = h$ ;  $i.m.$

$A \equiv B = i$ , ha  $A = B$ ;  $h.m.$

3.  $\forall x A_{U, \rho, v} = i$ , ha minden  $v[x]v'$  mellett  $A_{U, \rho, v} = i$ ;  $h.m.$

$\exists x A_{U, \rho, v} = i$ , ha van olyan  $v[x]v'$ , amely mellett  $A_{U, \rho, v} = i$ ;  $h.m.$



#### 1.4. Fordítás $L_{kl}$ -ről $L_{lr}$ -re

A tractatusi logikai nyelv kifejezőerejének nem elsősorban szintaktikai korlátai vannak. A korlátokat a szemantikai keret szabja meg: csak lehetséges tényállások fejezhetők ki, tehát semmi olyan, ami a szemantikai keretből kimarad. Akár az is lehetséges, hogy  $G$  és  $SV$  is üres halmaz legyen; ebben a szerencsétlen esetben semmit sem lehet kifejezni – igaz, nincs is mit, hiszen a világ üres. Ahhoz, hogy  $L_{kl}$  lefordítható legyen  $L_{lr}$ -re, a szemantikai keretnek megfelelően gazdagnak kell lennie. Fontos, de egyelőre megoldatlan feladat azoknak a minimális feltételeknek a megadása, amelyek teljesülése esetén már lehetséges a fordítás. Itt és most meglehetősen erős feltevessel élünk: azzal, hogy az egyszerű tárgyak  $G$  halmazának van olyan része, amely osztályozható a klasszikus logikai kategóriák szerint. A feloszthatóságnak természetesen nincs elvi akadálya; később azonban érvelni fogok amellett, hogy nem is okvetlenül teljesül.

A fordítás előkészítéseképp tehát három diszjunkt, egyenként  $N_0$  számosságú osztályt kell kiemelnünk a tractatusi logikai nyelv egyszerű neveinek  $N$  osztályából (és ennek megfelelően a tárgyak  $G$  osztályából is).  $N$  három részosztályába kerülnek rendre a klasszikus predikátumlogika névkonstansainak, változóinak és predikátumainak fordításai; a fordítás tehát minden nem-logikai kifejezést névvé alakít. A predikátumok fordításainak  $N_3$  osztályát tovább bonthatjuk a predikátumok argumentumszáma szerint:  $N_{3,n}$ -be kerülnek az  $n$ -argumentumú predikátumok fordításai.  $L_{kl}$  tetszőleges  $F$  kifejezésének  $L_{lr}$ -beli fordítását  $F^\circ$  jelöli.

Ahhoz, hogy a fordítás értelmes kijelentéseket adjon vissza és igazságfeltétel-tartó legyen, ET-t alkalmasan kell megválasztanunk:

$(a_1, \dots, a_n) \in ET$  akkor és csak akkor, ha  $a_1 \in N_{3,n-1}$  és bármely  $1 < i \leq n$ -re  $a_i \in N_1 \cup N_2$ .

A nem-logikai konstansokat tetszőlegesen fordíthatjuk  $N$  megfelelő részhalmazába:

Ha  $a \in \mathbf{Nom}$ , akkor  $a^\circ \in N_1$ ,  $\rho(a^\circ) \in G_1$ ;

ha  $x \in \mathbf{Var}$ , akkor  $x^\circ \in N_2$ ,  $\rho(x^\circ) \in G_2$ ;

ha  $F \in \mathbf{Pred}_n$ , akkor  $F^\circ \in N_{3,n}$ ,  $\rho(F^\circ) \in G_{3,n}$ .

Ezek után az atomi formulák fordítása:

$$(P(t_1, \dots, t_n))^{\circ} = (P^{\circ}, t_1^{\circ}, \dots, t_n^{\circ})$$

Az összetett formulák fordítása pedig:

$$(\neg A)^{\circ} = N\{A^{\circ}\};$$

$$(A \supset B)^{\circ} = N\{N\{N\{A^{\circ}\}, B^{\circ}\}\};$$

$$(\forall x A)^{\circ} = N\{N\{(A^{\circ})^{x^{\circ}/a}\}, a \in N, (A^{\circ})^{x^{\circ}/a} \in S\}.$$

**1. megjegyzés:** A többi logikai konstans esetében természetesen a megszokott klasszikus logikai ekvivalenciákra támaszkodhatunk:  $(A \& B) \Leftrightarrow (A \supset \neg B)$ ;  $(A \vee B) \Leftrightarrow (\neg A \supset B)$ ;  $(A \equiv B) \Leftrightarrow ((A \supset B) \& (B \supset A))$ ;  $\exists x A \Leftrightarrow \neg \forall x \neg A$ .

**2. megjegyzés:** Az univerzális kvantor fordításában használtuk ki  $L_{tr}$  gazdagságát  $L_{tr}^{fin}$ -hez képest; amennyiben a nevek halmaza végtelen, a fordításban végtelen kijelentéshalmaz együttes tagadása szerepel. A behelyettesítéssel kvantifikációval kapcsolatos szokásos számossági problémák  $L_{tr}$ -ben nem lépnek fel.

**3. megjegyzés:** Fordított irányú igazságfeltétel-tartó fordítás általában nem lehetséges. Ezt a legkönnyebben a két nyelv kifejezéseinek számosságára hivatkozva mutathatjuk meg. Közismert, hogy  $L_{kl}$ -ben  $\aleph_0$  számosságú formula szerkeszthető. Ezzel szemben  $L_{tr}$ -ben már az elemi kijelentésekre sem érvényes ilyen korlátozás. Márpedig az elemi kijelentések páronként függetlenek egymástól, így igazságfeltételeik is különbözőek kell, hogy legyenek. Így lesz két olyan, eltérő igazságfeltételekkel rendelkező kijelentés  $L_{tr}$ -ben, amelynek ugyanaz az  $L_{kl}$ -beli formula a fordítása.

### 1.5. Fordítás $L_{tr}^{fin}$ -re $L_{kl}$ -re

Tetszőleges  $F$   $L_{tr}^{fin}$ -beli kifejezés  $L_{kl}$ -beli fordítását  $F^*$ -gal jelöljük.

A neveket nem épp meglepő módon névkonstansokkal fordítjuk:

Ha  $a \in N$ , akkor  $a^* \in \text{Nom}$ .

A névkonstansokon kívül tetszőleges  $n$  argumentumszám mellett szükségünk lesz még egy  $P_n$   $n$ -argumentumú predikátumra is, amelynek nincs megfelelője  $L_{tr}^{fin}$ -ben, ezért null-predikátumnak nevezzük. Ez

alakítja a nevek  $n$ -tagú sorozatait atomi formulákká. Az elemi kijelentések fordítása tehát a következőképpen alakul:

$$(a_1, \dots, a_n)^* = P_n(a_1^*, \dots, a_n^*).$$

Az összetett kijelentések fordítása pedig:

$$N\{s_1, \dots, s_n\}^* = (\sim s_1^* \& \dots \& \sim s_n^*).$$

Az igazságfeltételek megtartásához szükséges, hogy minden  $n$ -hez  $P_n$  igazságtartományát megfelelően adjuk meg:

$$(\rho(a_1^*), \dots, \rho(a_n^*)) \in \rho(P_n) \text{ akkor és csakis akkor, ha } (\rho(a_1), \dots, \rho(a_n)) \in ET.$$

**1. megjegyzés:** Vegyük észre, hogy a fordítás eredményeként kapott formula mindig kvantormentes lesz; a véges tractatusi nyelv voltaképpen a klasszikus állításlogikával megegyező kifejezőerejű.

**3. megjegyzés:** Fordított irányú igazságfeltétel-tartó fordítás itt sem lehetséges: a kvantorok fordítását nem tudjuk megoldani.

## 2. Filozófiai megjegyzések

A következőkben néhány olyan megállapítást szeretnék tenni a *Tractatus* nyelvfilozófiájával kapcsolatban, amelyek vagy következnek a logikai rekonstrukcióból, vagy kiegészítik azt, s egyben további vizsgálódások kiindulópontjául szolgálhatnak. Sem a tárgyalat kérdések listája, sem az egyes kérdések tárgyalása nem kimerítő; e tekintetben tudomásul kellett venni a terjedelmi korlátokat.

### 2.1. Tárgyak, tulajdonságok és relációk a *Tractatus*ban

A tulajdonságok és a relációk ontológiai státusának kérdése reménytelen viták tárgya a *Tractatus*-irodalomban. Némileg leegyszerűsítve a képet, a két ellentétes álláspont egyike szerint a wittgensteini értelemben vett tárgyak közé csak individuumok tartoznak; minden, ami a tényekről alkotott képeink makrostruktúrájában tulajdonságként vagy relációként jelenik meg, a logikai elemzés eredményeképpen eltűnik, azaz az egyetlen voltaképpeni relációra, a tárgyak láncszerű összekapcsolódására redukálódik. Nevezzük ezt az olvasatot, ismét

némi egyszerűsítéssel, nominalistának. Az ezzel ellentétes, ad hoc terminológiánkban realista olvasat szerint, amely mára felülkerekedni látszik a szakirodalomban, a tárgyak tulajdonságai és relációi maguk is az individuumokkal egyenrangú tárgyak.<sup>7</sup> A két rivális álláspont egyébként felvethető a klasszikus predikátumlogika szemantikájával kapcsolatban is: a vita tárgya itt az lesz, hogy egy predikátum terjedelme önálló létezőnek tekinthető-e vagy sem. A tractatusi logikai szintaxis vonatkozásában pedig így tehető fel a kérdés: az egyszerű nevek osztálya felosztható-e individuumnevekre, valamint egy- és többargumentumú predikátumszimbólumokra?

A predikátumlogikában egy predikátumszimbólum kétféleképpen különböztethető meg a tulajdonnévtől. Mindenekelőtt szemantikai értéke alapján: a predikátum jelölete egy halmaz (pontosabban annak karakterisztikus függvénye), míg a névé egyedi objektum. Ez az ismerv a *Tractatus*-ban elesik, hiszen itt, ha vannak is egyszerű predikátumszimbólumok, azok is egyszerű tárgyakat jelölnek, és pedig univerzálék (a *nagy* a nagyságot mint tárgyat, az *anyja* az anyasági relációt mint tárgyat stb.; Platón számára például nem jelentett problémát, hogy efféle létezőket is elismerjen). A vitatott kérdés viszont éppen az, hogy az egyszerű tárgyak összessége kettéosztható-e individuumokra és univerzálékre. A szemantika tehát nem ad fogódzót. Marad a szintaktikai megkülönböztetés: a predikátumlogika nyelvében zárójelek, eltérő betűkészlet vagy az atomi formulákban elfoglalt helyzet alapján lehet megkülönböztetni a neveket a predikátumoktól. Mindhárom ismerv alapján egyértelműen megkülönböztethető a kétfajta kifejezés. A tractatusi logikai szimbolikában a zárójeleknek nincs szerepe ( $L_{tr}$ -ben használtuk ugyan az elemi kijelentések határainak jelölésére, de ez egyáltalán nem elengedhetetlen); ugyanígy nem találjuk nyomát a betűkészlet felosztásának. Tehát ha különbséget akarunk tenni predikátumnév és individuumnév között, akkor csak a nevek helyiértékére hagyatkozhatunk. Mivel több más szerzőhöz hasonlóan a *Bevezetés*-

---

<sup>7</sup> A nominalizmus-realizmus vita e modern változatának összefoglalását lásd J. Hintikka – M. B. Hintikka: *Investigating Wittgenstein*. Basil Blackwell, 1986. 30–44. o.

ben emlegetett Lokhorst ezt a kritériumot tekinti döntőnek, érdemes vele egy kicsit hosszabban foglalkozni.

Ha például a predikátumokat prefix módon jelöljük, akkor az *abc* elemi kijelentésben *a* kétargumentumú predikátum, amely a *b* és a *c* által jelölt individuumok közötti relációt jelöli. Ha viszont posztfix jelölést használunk, akkor *c* jelöli a relációt, míg *a* és *b* az individuumokat. De lehet szó infix jelölésről is: ekkor *b* jelöli a relációt. Azt pedig, hogy prefix, posztfix vagy infix módon írjuk a predikátumokat, konvenció kérdése, tehát nem tartozhat a konvencionális elemektől mentes logikai szimbolikára. Wittgenstein példáiban infix módon jelöli a kétargumentumú relációkat (pl. 4.1252), de ebből aligha lehet messzemenő következtetést levonni: az infix jelölés szabálya kettőnél több vagy kevesebb argumentum esetében egyáltalán nem egyértelmű. De ennél nagyobb nehézségek is vannak: semmi nem zárja ki, hogy az elemi kijelentések között szerepeljen, mondjuk, *ab* és *bc* is. Akármelyik sorrendet részesítjük is előnyben, *b*-t egyszerre kellene predikátumnévnek és individuumnévnek tekinteni. Ha pedig *ab*, *acd* és *efb* szerepel az elemi kijelentések sorában, akkor ugyanaz a név egyszerre jelöl tulajdonságot és relációt. A tárgyak és velük együtt a nevek logikai formájával kapcsolatban súlyos megszorításokkal kellene élnünk, hogy ne ütközzünk ilyen problémákba: fel kellene tételeznünk, hogy minden egyes egyszerű név csak adott hosszúságú elemi kijelentés adott helyiértékén szerepelhet. Az ilyen megszorítások egyrészt teljesen idegenek a *Tractatus* felfogásától, másrészt viszont még mindig nem elegendőek a predikátumnevek és az individuumnevek megkülönböztetéséhez. Tegyük ugyanis fel, hogy összesen négy nevünk van: *a*, *b*, *c*, *d*; és négy elemi kijelentésünk: *ac*, *ad*, *bc*, *bd*. Noha itt semmilyen helyiértékbeli rendellenességet nem találunk, még mindig nem dönthető el, hogy *a* és *b* jelölnek individuumot, míg *c* és *d* tulajdonságot, vagy fordítva.

Ezek a következmények csak akkor tekinthetők abszurdnak, ha elfogadjuk, hogy a *Tractatus* kontextusában egyáltalán értelmezhető az individuumok, tulajdonságok és relációk közötti különbségtétel. Az, hogy az értelmezők többsége nem hajlandó erről lemondani, jó példa arra, hogy a modern logikai szemantika standard kategóriái hogyan bénítják meg időnként a *Tractatus*-interpretációkat:

## 2.2. A fregei ítéletjel wittgensteini kritikája

Az 1.5. fejezetben,  $L_{ir}^{fin}$ -ről  $L_{kl}$ -re történő fordítás során sajátos nem-logikai konstansokat vezettünk be: ezeket *nullpredikátumoknak* neveztük, és feladatuk az volt, hogy formulává alakítsák terminusok véges sorozatát. Ez az átalakítás analóg a lehetséges körülmény és fennálló körülmény közötti váltással: az előbbi tárgyak konfigurációja, az utóbbi e konfiguráció megléte. A *Tractatus* logikai szimbolikájában viszont semmit sem találunk, ami ennek az analógiának megfelelő lenne. Ha egy elemi kijelentésben az összes nevet töröljük, egy puszta forma marad a kezünkben, nem pedig egy jel. Ez azt a látszatot keltheti, hogy a wittgensteini felfogásban a nyelv mégsem tükrözi olyan pontosan a valóságot, ahogy azt a *Tractatus* deklarálja. Ebben a megfogalmazásban ez persze nem igaz: a valósághoz a szó wittgensteini értelmében nem tartoznak hozzá a lehetőségek, csupán azok megvalósulása vagy meg nem valósulása. A valóságot a fentebb bevezetett szemantikai rendszerben az ET halmaz képviseli, amelyet csak a tárgyak és a lehetséges körülmények által kifeszített  $\langle G, SV \rangle$  bevezetése után tudunk meghatározni. Ha tehát egy lehetséges körülményt anélkül képeznénk le, hogy egyben annak meglétét is állítanánk, ez természetesen nem a valóság képe volna – még akkor sem, ha az adott körülmény történetesen fennállna.

Mindazonáltal a puszta lehetőség és a megvalósult lehetőség leképezésének megkülönböztetését joggal hiányolhatjuk a *Tractatus*ból. Annál is inkább, mivel e kettősség már Frege *Fogalomírásában* megjelent.<sup>8</sup> Ott az ítéletjel szerepe éppen abban állt, hogy a megítélhető tartalmakat (Frege későbbi terminológiájában: a gondolatokat) megítélt tartalmakká, ítéletekké (wittgensteini terminussal: kijelentésekké) alakítsa. A megítélhető tartalom mintegy lebegtet egy lehetőséget; ezt köznyelvben a legadekvátabban egy „hogy...” kezdetű mellékmondat, az ítéletjelet pedig ennek megfelelően az „állítom, ...” főmondat, adhatjuk vissza. Ha tehát meg akarjuk érteni, miért nem engedi meg a *Tractatus* a puszta

---

<sup>8</sup> G. Frege: *Fogalomírás – A tiszta gondolkodás formulanyelve, az aritmetika nyelvének mintája szerint.* (Máté András fordítása.) In uő: *Logikai vizsgálódások.* Osiris, 2000. 21 skk. o.

lehetőségek ábrázolását a nyelvben, érdemes a fregei ítéletjel wittgensteini kritikájából kiindulnunk. Wittgenstein szerint amennyiben az ítéletjelnek valódi jelentésmódosító szerepe volna a kijelentésekben, akkor a kijelentések önnön igazságukat állítanák; a valóság képe tehát egyben a kép és a valóság közötti viszony képe is volna. Frege kései felfogásában pontosan erről is van szó: az ítéletjel az *igaz* mint absztrakt objektum azonosságát állítja az azt követő kifejezés jelölésével. Ez a viszony viszont, a tényektől függően, vagy fennáll, vagy sem; az ítéletjellel kiegészített gondolat pontosan akkor igaz, ha maga a gondolat az igazat mint tárgyat jelöli; az ítéletjel tehát semmitmondó, ha megítélhető tartalom követi. Frege Wittgenstein szemében ott követi el az alapvető hibát, hogy az igazságot tárgynak tekinti; ebben a felfogásban nem tudja betölteni azt a szerepet, amit Frege a logikában szán neki. Wittgenstein ezzel szemben a kép és a leképezett közötti viszonyként vezeti be az igazságot; ez nem tartozik a valósághoz, és így nem ábrázolható a nyelvben. Az igazság, mint annyi minden, csupán megmutatkozhat, de nem mondható ki értelmesen.

Wittgenstein kritikája tehát Frege kései felfogása esetében megalapozottnak tűnik; de mi a helyzet a *Fogalomírás* eredeti koncepciójával? Itt Frege még nem beszél igazságról, csupán állítandóságról; a kijelentés formája tehát nem a kései koncepcióbeli „igaz, hogy ...”, hanem a fentebb már említett „állítom, hogy...” lesz. A wittgensteini kritika tehát csak akkor terjeszthető ki Frege korai felfogására is, ha az *A* és az „állítom, hogy *A*” közötti különbség csupán megmutatható. Nem keveredünk ellentmondásba, ha ezt nem fogadjuk el; a tractatusi nyelv klasszikus predikátumlogikára történő fordítása világosan megmutatja, hogy a konfiguráció képe és a konfiguráció meglétének állítása jelekben megkülönböztethető. Van azonban még egy szempont: Wittgenstein a tisztán logikai szimbolikától megköveteli, hogy abban minden jelnek legyen jelölete.<sup>9</sup> A fregei „állítom, hogy ...” azonban propozicionális

---

<sup>9</sup> Ez az általunk adott rekonstrukcióban nem teljesül maradéktalanul: a zárójelek, a vessző és az *N* művelet jele semmit sem jelölnek. Ezek azonban egyszerűen kiküszöbölhetők: az elemi kijelentések felírhatók nevek – véges vagy végtelen – konkatenációiként, az *N* műveletet pedig jelölhetjük egyszerűen úgy is, hogy argumentumait egymás alá írjuk. A térbeli elrendezés így pótolja

attitűdöt fejez ki; bárhogy értenénk is ebben az esetben a jelöletet, ez nem volna független a valóságot leképező szubjektumtól. E helyütt semmiképpen sem szeretnék beletévedni a korai wittgensteini szubjektumfelfogás ingoványába; annyi azonban bizonyos, hogy a valóság bármely, komplex vagy elemi összetevőjének függetlennek kell lenni a tractatusi szubjektumtól.

### 2.3. Tények és igazságértékek a szemantikában

A modern igazságfeltétel-szemantika alapjait Gottlob Frege jól ismert tanulmánya, a *Jelentés és jelöllet* fektette le. Frege cikkének a laikus olvasó számára talán legmegütöztetőbb, mégis a mai szemantikában általánosan elfogadott megoldása szerint a kijelentő mondatok jelölete két absztrakt objektum, az *igaz* és a *hamis* értékek egyike.<sup>10</sup> Az igazságot és a hamisságot ugyanis józan ésszel a kijelentő mondatok tulajdonságaként szoktuk elgondolni – vagy pontosabban: a valóság és a kijelentő mondat közötti viszonyként. A tulajdonneveknek jelölete ezzel szemben egyáltalán nem tulajdonság vagy viszony. Frege sajátos, a *harmadik ember*-argumentumra emlékeztető érvelése szerint azonban ez a felfogás hibás: az igazság fogalma nem redukálható a valósággal való megfelelésre, hiszen ahhoz, hogy egy *p* kijelentés és a valóság közötti megfelelés meglétét ellenőrizzük, a „*p* megfelel a valóságnak” kijelentés igazságáról kellene döntenünk: „ezzel ugyanolyan jellegű kérdés előtt állnánk, és az egész játékot újrakezdhetnénk”.<sup>11</sup>

Az előző alfejezetben láttuk, hogy Wittgenstein az imént a józan ésszel összekapcsolt álláspontot vette védelmébe: nála egy elemi kijelentés jelölete – vagy ahogy a jelentés–jelöllet megkülönböztetést el nem ismerő *Tractatus* fogalmaz: értelme – nem az igazságértékek egyike, hanem egy lehetséges körülmény; a kijelentés igaz, ha a

---

a technikai segédjeleket; a nyelvben egyedüli jelként a nevek maradnak. Mindezt persze nem tudjuk megtenni, ha az 1.1. fejezet 1. megjegyzését követve irányított gráfként vezetjük be az elemi kijelentéseket; ilyenkor szükség van egy további szimbólumra is.

<sup>10</sup> G. Frege: *Jelentés és jelöllet*. In: i. m. 125 skk. o.

<sup>11</sup> Frege: *A gondolat*. In: i. m. 194. o.



körülmény fennáll. Az összetett kijelentések azon körülmények halmazával kapcsolatban tesznek állítást, amelynek elemei a bennük szereplő elemi kijelentések megfelelői. A kijelentés megengedi e körülmények fennállásának és fenn nem állásának bizonyos kombinációit, míg másokat kizár; igaz, ha a megengedett lehetőségek egyike egybeesik a valósággal. A fregei ellenérv itt azért nem jön számításba, mert a valóság és a nyelv viszonyáról – tehát szemantikáról általában – nem lehet értelmes kijelentéseket tenni. A szemantikának ezt a megközelítését, szembeállítva a fregei igazságérték-szemantikával, tény-szemantikának nevezhetjük. A tény-szemantikában nincs szükség az igazságérték fogalmára; az igazságérték-szemantikában nincs szükség a tény fogalmára. Nem mellékes, hogy míg Wittgenstein már a *Tractatus* legelején (1.1) deklarálja, hogy a tények a világhoz tartoznak, addig Frege az igaz gondolatokat mondja tényeknek, s ezzel abba a bizonyos harmadik tartományba helyezi azokat, amely különbözik mind a fizikai, mind a mentális valóságtól, s amely miatt a *platonista* jelzővel szokás őt illetni.

#### 2.4. Szintaxis és szemantika viszonya a *Tractatus*ban

A modern logikai szemantikában megszokott formalizált nyelvekkel szemben az egyik legfontosabb elvárás az, hogy a szintaxis a szemantikától függetlenül, azt megelőzően legyen bevezetve. Ezt az elvárást a  $L_n$  nyelv, mint láttuk, nem teljesíti: a szemantikai keretet a szintaxis előtt kell bevezetni. Összehasonlításképpen: a modális predikátumlogika nyelvének interpretációjához is szükség van a *tractatus*sihoz hasonló szemantikai keretstruktúrára; ez a lehetséges világok halmazát, valamint az azon értelmezett alternatívarelációt tartalmazza. A formulákat csupán ennek a struktúrának a vonatkozásában tudjuk igazságértékkel ellátni. A szintaxis azonban itt a keretstruktúrától függetlenül adható meg; ugyanaz a logikai nyelv alkalmas az eltérő keretstruktúrát igénylő alethikus, episztemikus vagy deontikus modalitások reprezentálására.

A szemantikától függetlenül bevezethető szintaxis igényét, mint oly sok mást is a logikai szemantikában, Tarskitól szokás származtatni. Tarski két kritériumhoz köti a formalizált nyelv fogalmát: 1. a nyelvben

állítható (vagyis értelmes) mondatok halmaza induktív definícióval legyen bevezetve; 2. e definíció csak a kifejezések formájára hivatkozzék.<sup>12</sup> Amennyiben egy nyelv csak az első feltételt teljesíti, a szó tarski értelmében nem nevezhető formalizáltnak, csupán szabványos struktúrájúnak. Tarski nem ad példát ilyen nyelvekre, és a mesterséges nyelvek későbbi története sem segít ki bennünket példákkal; a tractatusi logikai nyelv azonban szabványos struktúrájú, de nem formalizált nyelv. A szabványos struktúra önmagában is biztosítja a tarski-stílusú igazságdefiníció lehetőségét a nyelvben; ez a definíció már egy kész szintaxishoz kapcsolódhat. Pontosan így vezettük be az igazság fogalmát  $L_{tr}$ -ben is; a szintaxis bevezetésében azonban előzetes szemantikai ismeretekre támaszkodtunk.

De miért is olyan fontos a szintaxis elsőbbsége a szemantikával szemben? Talán nem tévedünk nagyot, ha ezt a kérdést összekapcsoljuk a következővel: *Miképpen lehetséges éles határvonalat húzni a helytelen nyelvi megnyilatkozások két típusa: az értelmetlen állítások és az értelmes, de hamis állítások között?* A Frege után kibontakozó korai analitikus hagyományban – s így a *Tractatus*ban is – ez utóbbi válik a filozófia legsürgetőbb kérdésévé; az erre adott válasz birtokában a filozófus még mindig nem válik ugyan tévedhetetlenné, de azt legalább elkerülheti, hogy megállapításainak, lévén értelmetlenek, esélyük sem legyen az igazságra. Az igazság és az értelmetlenség elkülönítésének legkézenfekvőbb módja, ha az utóbbit a szintaxis, az előbbi a szemantika hatáskörébe utaljuk. Amennyiben a szintaxis önmagában is képes körülhatárolni az állítható, tehát értelmes kijelentések körét – tehát az értelmesség visszavezethető jólformáltságra –, a szemantika pedig ezt egészíti ki az igazság definíciójával, a feladat megoldottnak tekinthető; ezt az utat járják a formalizált nyelvek. Az, hogy Tarski számot vetett a szabványos

---

<sup>12</sup> A. Tarski: *Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása.* (E. Bártfai László fordítása.) In Uő: *Bizonyítás és igazság.* (Szerkesztette Ruzsa Imre.) Gondolat, Bp., 1990. 318–320. o. A cikk néhány évvel korábbi előzménye, a híres *Az igazság fogalma a formalizált nyelvekben*, még nem teszi meg a formalizált és a szabványos struktúrájú nyelvek közötti, számunkra fontos megkülönböztetést. (Vö. i. m. 78–82. o.)

struktúrájú, de nem formalizált nyelvek lehetőségével, jelzi, hogy nem tartotta magától értetődőnek e különválasztás megvalósíthatóságát.

Wittgenstein alternatív megoldást adott az értelmetlenség és a hamisság különválasztására: ő a szemantikát bontotta két részre. Az első összetevő, a lehetőségek szemantikája ad számot értelmességről és értelmetlenségről: értelmes az a jelsorozat, amely a logikai tér egy pontthalmazát jelöli ki. A második lépés jelöli ki a logikai tér egy a pontját a világ számára; igaz egy kijelentés, amennyiben az általa kijelölt lehetőségek halmazába beletartozik az aktuális világ. Az értelmesség itt is egybeesik a jólformáltsággal, de szó sincs róla, hogy az egyik visszavezethető volna a másikra. Ezt igyekeztem a lehető legpontosabban megmutatni az  $L_{II}$  nyelv felépítésében is.

## 2.5. Nem-logikai szimbolikák a *Tractatus*ban

Wittgenstein határozottan elutasította Russell javaslatát, amely szerint a szemantika kifejezhetetlenségének problémáját a tárgynyelv és az annak leírására szolgáló metanyelv megkülönböztetésével kell orvosolni. Az elutasításnak közvetlenebb oka is volt, mint Wittgenstein ragaszkodása a kimondhatatlan mítoszához vagy a logika és az etika összekapcsolásához a kimondhatatlanban. A javaslat ugyanis ellentmondott a *Tractatus*ban megfogalmazódó legfontosabb alapelvek egyikének: e szerint voltaképpen egyetlen nyelv létezik; az emberileg vagy logikailag lehetséges összes nyelv ugyanazon tartalmak kifejezését jelenti egymástól különböző, de közös logikai formájuk révén egymásba kölcsönösen lefordítható szimbolikákban. A nyelvek teljes lefordíthatóságának eszménye természetesen nem azt jelenti, hogy a kémia sajátos szimbólumaiban megfogalmazott állításokat ki lehetne fejezni a kottairás nyelvén és hogy a zenedarabok megfogalmazhatók volnának a kémiai szimbolikában. Bár egy ügyesen megválasztott kód segítségével ilyen átírások nyilván lehetségesek volnának, ezek nem volnának jelentéstartóak: a célnyelv szimbólumai csak akkor fejezhetnék ki a forrásnyelvbeli tartalmat, ha elveszítenék eredeti jelentésüket. Ezzel szemben Wittgenstein híres példái, a kottairás, a hanglemezzel barázdáinak nyelve vagy maguk a hanghullámok ugyanazt a tartalmat fejezik ki más és más formában, tehát létezik közöttük jelentéstartó fordítás. A nyelvek

lefordíthatóságával nem állíthatja azt Wittgenstein, hogy bármely szimbolikában kifejezett bármely tartalom kifejezhető bármely más szimbolikában. Sokkal meggyőzőbb értelmezése a tézisnek, hogy létezik egy kitüntetett szimbolika, amelyre bármely más szimbolika kijelentései lefordíthatók az igazságfeltételek megtartásával, és amely, mentes lévén bárminemű esetlegességtől, egységes formára hozza a kijelentéseinket. Ezt nevezi Wittgenstein *tisztán logikai szimbolikának* vagy *fogalomírásnak*, és ennek rekonstrukciójára tettünk kísérletet a tanulmány első részében.

Az értelmességgel és a kifejezhetőséggel kapcsolatos wittgensteini tézisek a nem-logikai szimbolikákra éppúgy kiterjednek, mint a logikai szimbolikára. Ezért elengedhetetlen, hogy a *Tractatus* által megengedett nem-logikai szintaktikai eszközökre is kitérjünk. Milyen eszközök megengedettek egy nem-logikai szimbolikában? Egy kijelentés értelmességének kritériuma, mint mondtuk, az, hogy igazságfeltétel-tartó módon lefordítható legyen logikai szimbolikára. De mit is jelent az igazságfeltételek megtartása? Azt, hogy az eredeti kijelentés a logikai térnek ugyanazt a tartományát jelölje ki, mint a fordítása; vagyis azt, hogy az eredeti kijelentés ugyanazon elemi kijelentések ugyanazon igazságfüggvénye legyen, mint a fordítása. De vegyük észre, hogy a bázisként szolgáló elemi kijelentések és az igazságfüggvény feltárása ugyanaz az eljárás, mint a logikai szimbolikába történő fordítás. A fordítás igazságfeltétel-tartó voltára vonatkozó kérdés tehát körköröséghhez vezet. Ez a körköröség alighanem csak akkor kerülhető el, ha a forrásnyelvként szolgáló nem-logikai szimbolika elemeit a tisztán logikai szimbolika alapján, definícióval – tehát a logikai szimbolikában megfogalmazott kifejezések rövidítéseiként – vezetjük be. Ilyenkor a definíció rögzíti a fordításhoz szükséges leképezési relációt. Mivel Wittgenstein állítása szerint elvileg lehetséges tetszőleges kijelentés teljes logikai elemzése, a fentiek értelmében megállapítható, hogy ilyen definíciónak minden esetben léteznie kell. Ezek a definíciók azonban az esetek döntő részében nem nyilvánvalóak; ha nyilvánvalóak volnának, akkor nem volna „[e]mberi erővel lehetetlen közvetlen formában kiemelni a köznyelvből a nyelv logikáját” (4.002). Egy-egy kifejezés definícióját tehát a kifejezés értelmes használatának példái alapján kell rekonstruálnunk; ahogy mondani szokás, olyan ez, mintha rántottából szeretnénk tojást rekonstruálni. Ez viszont nem csak gyakorlati

szempontok miatt problematikus, hiszen a logikai elemzésnek, tehát a definíció rekonstrukciójának éppen az a feladata, hogy a kifejezés értelmes előfordulásainak körét elkülönítse az értelmetlenekétől, így a logikai elemzés eljárása ismét csak körkörösnek bizonyult. Márpedig a logikai elemzésnek valamiképpen mégiscsak lehetségesnek kell lennie, hiszen az esetek egy jelentős részében a nem-logikai szimbolikákban kifejezett kijelentéseket is megértjük. Nincs itt hely tovább követni a *Tractatus* értelmezésének itt felvett fonalát. Az eddigiek alapján csak annyit mondhatunk: nincs kizárva, hogy míg a *Tractatus* a maga kontextusában kielégítő választ ad a nyelvfilozófia egyik alapvető kérdésére: *Képesek vagyunk a nyelv segítségével igaz és hamis állításokat tenni. Hogyan lehetséges ez?*, adós marad a válasszal a másik alapvető kérdésre: *Képesek vagyunk a nyelv segítségével megérteni egymást. Hogyan lehetséges ez?*<sup>13</sup>

## 2.6. Változók használata a *Tractatus*ban

A tiszta logikai szimbolika természetesen nem tartalmazhat kijelentéshalmazra utaló paramétert, hiszen ez ellentmondana a *Tractatus* nyelvi normáinak; az  $L_n$  szintaxisának definíciójában azonban éppen úgy használnunk kellett ilyet, mint a ma megszokott logikai nyelvek bevezetésekor a metanyelvi állításparamétereket. A paraméterhasználat ez esetben korántsem olyan ártatlan, mint ahogy azt megszoktuk. Míg ugyanis egy-egy konkrét esetben az állításparaméterek minden további nélkül helyettesíthetők a megfelelő formulákkal, addig egy kijelentéshalmaz nem illeszthető minden további nélkül az őt képviselő paraméter – vagy a *Tractatus* megfogalmazásánál maradvá: a kijelentésváltozó – helyére. Ezt a problémát Wittgenstein az 5.501. pontban röviden elintézi: mint mondja, lényegtelen, hogy hogyan adjuk meg a tagokat; mindenesetre megemlíti a halmaz megadásának ma is elfogadott három módját: elemfelsorolással, függvénynyel vagy formasor megadásával. Csak a harmadik módszer

---

<sup>13</sup> A kérdéssel bővebben – bár még mindig messze nem kimerítően – foglalkoztam egy korábbi dolgozatban: „Megértés, igazság és jelentés Wittgenstein *Tractatus*ában”, *Világosság* 2001/2–3. 66–73. o.

hatékony, hiszen közvetlenül felsorolni csak véges sok elemet lehet; a függvény megadása pedig bonyolultabb esetekben nem más, mint értékeinek megadása formásor segítségével. Ezek szerint a következő lehetőségeink vannak: 1. lemondunk a végtelen kijelentéshalmazokról az  $N$  művelet alkalmazásában; 2.  $L_{tr}$  szintaxisát kiegészítjük a formásor megadásának eszközével; 3. lemondunk arról, hogy minden kijelentésünk közvetlenül is megadható legyen. Az első lehetőséggel  $L_{tr}^{fin}$  bevezetésekor éltünk; ilyen korlátozásról nem esik szó a *Tractatus*-ban és interpretációs céljainkkal is ütközik, tehát ha csak lehet, el kell kerülnünk. A harmadik lehetőség ellen is súlyos érvek szólnak: ha a lemondunk a kijelentések közvetlen kifejezhetőségéről, ezzel elismerjük a tractatusi logikai nyelv egy komoly hiányosságát a ma megszokott formalizált nyelvekkel szemben. De ennél többről is szó van; arról ugyanis, hogy lemondunk a kifejezés, kifejezhetőség, kimondhatóság kifejezések kézenfekvő, bevett értelméről. Ez azonban, lévén a kimondhatóság a *Tractatus* legfontosabbként megjelölt és akként is számon tartott témája, súlyos filozófiai következményekkel jár a mű egészére nézve is.

Marad tehát a második lehetőség: be kell emelni a változók formásorral történő bevezetésének lehetőségét a logikai szimbolikába. Wittgenstein ténylegesen a logikai szimbolika legitim eszközének tekintette a változókat (vö. pl. 4.1272). Ez a lépés azonban nem várt nehézséggel jár: pontosan meg kell határozni a formális törvény wittgensteini fogalmát, és meg kell oldani, hogy az ilyen törvények kvantorok igénybevétele nélkül induktív definícióba foglalhatók legyenek. Mivel Wittgenstein a kvantorokat az  $N$  művelet segítségével vezeti be, körköröséghhez vezetne, ha az  $N$  bevezetéséhez szükséges *formásor* fogalma már támaszkodna a kvantifikációéra. A feladat megoldható: a *kanonikus kalkulus* Ruzsa Imre által kidolgozott eszköze megfelelő módosításokkal alkalmas a *formásor* wittgensteini fogalmának pontosítására. (Módosításra elsősorban azért van szükség, mert a ruzsai elmélet véges ábécéjű nyelvekről szól;  $L_{tr}$  azonban nem feltétlenül ilyen, hiszen véges ábécével csak  $\aleph_0$  számosságú kifejezést lehet megszerkeszteni,  $L_{tr}$ -ben azonban már az egyszerű nevek számossága is tetszőlegesen

magas lehet.)<sup>14</sup> Ezzel a kiegészítéssel lehetne befejezettnek tekinteni a tractatusi logikai szimbolika általunk adott rekonstrukcióját; ez azonban messze túlmegegy a jelen dolgozat keretein.

## 2.7. Tárgynyelv és közlési nyelv a *Tractatus*ban

A *Tractatus* szövege bevallottan nem tartja be a nyelv értelmes használatának általa diktált szabályait. Ahhoz tehát, hogy ezeket a szabályokat elsajátítsuk, olyan kijelentéseket kellene megértenünk, amelyek a szabályok alapján értelmetleneknek minősülnek. Az, hogy egy kijelentés értelmetlen, nem csak azt jelenti, hogy nem mutat rá a logikai tér egy ponthalmazára; azt is jelenti, hogy nem lehet megérteni. S ha megérteni csak értelmes kijelentéseket lehet, a következő apóriával találjuk szemben magunkat: ha Wittgensteinnek igaza van, erre nem derülhet fény, hiszen ha fény derülne, nem lenne igaza. Ezt az apóriát fogalmazza meg – anélkül, hogy feloldaná – igen érzéketlenül a 6.54. bekezdés unalomig ismert létra-metaforája. Hiába adja Wittgenstein feladatunkul, hogy miután megértettük a kijelentéseit, ismerjük fel értelmetlenségüket, ha egyszer a megértés és az értelmetlenség felismerése ellentmond egymásnak, tehát lehetetlen mindkettőt végrehajtani. A szakirodalomnak az a szelete, amely nem huny szemet a probléma fölött, általában amellet érvel, hogy Wittgenstein ítélete saját mondatainak egy jelentős része esetében túlzó; azok nem szükségképpen értelmetlenek, hanem csupán metaforikusak. Máshol igyekeztem meggyőzően érvelni amellet, hogy az ilyen kijelentések kudarcra vannak ítélve: a *Tractatus* legfontosabb kijelentései menthetetlenül ellentmondanak a tractatusi normáknak.<sup>15</sup> Azzal sem menthető Wittgenstein eljárása, hogy noha a *Tractatus* szövege, lévén értelmetlen, nem mondhatja ki azt, amiről a *Tractatus*nak szólnia kellene, ám ez megmutatkozik az értelmetlen kijelentésekben. A *mondani* – *mutatni* szembeállítását ugyanis zavarba ejtően sok értelemben használja

---

<sup>14</sup> Ruzsa I.: *Logikai szintaxis és szemantika*. I. kötet. Akadémiai, 1988. 54 skk. o.

<sup>15</sup> *Bizonyíték és ígéret – Az interpretáció kérdése Wittgenstein korai filozófiájában*. Publikálatlan előadás az ELTE 1999 szeptemberében rendezett tanévnyitó konferenciáján.

Wittgenstein, de amennyiben egyáltalán kijelentésekre vonatkoztatja, világos, hogy csak értelmes kijelentések mutathatnak meg bármit is. Egy értelmetlen kijelentés értelmetlensége például nem mondható ki, hanem csak megmutatkozhat; azonban nem magában az értelmetlen kijelentésben, hanem más, értelmes kijelentésekben. Marad tehát a probléma: ha értjük a *Tractatust*, akkor ezzel meg is cáfoltuk; ha pedig elfogadjuk a benne kifejtetteket, ezzel csak azt ismerjük be, hogy nem értjük, tehát fogalmunk sincs arról, hogy mit fogadunk el. A magam részéről minden banalitása ellenére ezt tartom a *Tractatus* legsúlyosabb filozófiai problémájának.

Megnyugtató megoldást nem tudok ugyan adni, de szeretném felvázolni, merre sejtem a kiutat. Véleményem szerint a hiba abban rejlik, hogy a *Tractatus*ban egy filozófiai rendszer kifejtését keressük csupán, noha egy filozófiai mű sokkal többre való ennél. Ebből a szempontból rendkívül tanulságosnak tartom a Platón-interpretációk történetét: amint hírlik, a kutatók az utóbbi évtizedekben egyre kevésbé hajlanak arra, hogy a dialógusokból a filozófus egy-egy életszakaszára jellemző filozófiai rendszereket rekonstruáljanak. A dialógusokban problémák vetődnek fel, és ezekre megoldási kísérletek születnek, amelyeket aztán a résztvevők rendre megvitatnak. Nincs azonban szó arról, hogy akár egy, a vitából elsöprő győzelemmel kikerülő álláspont is Platón sajátja volna. A győztes érvekhez nemegyszer ironikus kontextust teremtenek a vitában elhangzottakon kívüli, például dramaturgiai tényezők. Nagyon valószínű, hogy Platónnak voltak saját elképzelései bizonyos filozófiai problémák végleges megoldásáról. Az is elképzelhető, hogy ezek némelyike a mai interpretátor számára is hozzáférhető. A dialógusok elemzésében azonban ennek vajmi kevés jelentősége van; sokkal többet számít, hogy a dialógus egyes elemei hogyan játszhatók ki egymás ellen. Nos, úgy vélem, ilyesmiről van szó a *Tractatus* esetében is. Lehet, hogy Wittgenstein valóban olyan mélyen meg volt győződve kifejtett nyelvelmélete helyességéről, ahogy arról tudomásunk van. Ez azonban nem befolyásolja a *Tractatus* tárgyszintje és közlési szintje közötti feszültséget. A *Tractatus* szövege ironikus palinódiáját nyújtja annak, amit ez a szöveg kifejt. Nem egy, hanem két nyelvfilozófia van jelen a *Tractatus*ban: egy kifejtett, amellyel a jelen dolgozatban is foglalkoztam, és egy implicit, amely a szövegben – hadd



használjam ezúttal egy kicsit szabadabban a szót – megmutatkozik. A *Tractatus* az én értelmezésemben sem egyikről, sem másikról, hanem a kettő kibékíthetetlen feszültségéről szól – ad absurdum függetlenül Wittgenstein szándékaitól. Tisztában vagyok az ilyen spekulációk veszélyeivel; jelen pillanatban aligha tehetek többet, mint egy ígéretet arra, hogy ezeket az interpretációs lehetőségeket a jövőben alaposan meg fogom vizsgálni.

## SUMMARY

### *Theory of Propositions in the Tractatus: A Logical Reconstruction*

This paper develops a formal reconstruction of what the early Wittgenstein called „logical notation” or „logical syntax”. Although in the *Tractatus* some basic features of such a logical language can be found, Wittgenstein did not bother to formulate a detailed definition. As a result, many details of the proposed system are subject to hot debates in the literature. There have been a couple of attempts to provide a formal reconstruction of the Tractarian logical notation (this paper discusses that of Gert-Jan Lokhorst at

length), each of which is in a certain sense weaker than the well-known system of standard predicate logic. The present attempt differs from the existing reconstructions exactly in this respect in that it allows the Wittgensteinian logical language to be richer than predicate logic or even logic of extensional types. The first part of the paper presents the reconstruction and makes a formal comparison with standard predicate logic. The second part draws the philosophical consequences of the reconstruction.

# LOGIKA ÉS ETIKA A TRACTATUSBAN

GYÖRGYJAKAB IZABELLA

Az etika nem a világról értekezik.  
Az etikának, akárcsak a logikának,  
a világ lehetőségfeltételének kell  
lennie.  
(Wittgenstein)

## Bevezetés

Logika és etika viszonyának tárgyalására vállalkozva elsősorban azt kell megvizsgálnunk, mennyiben indokolt a kérdésfeltevésünk. Kiindulópontnak a következő meghatározásokat tekintem: a logika kimondhatatlan, viszont nyelvünk működésében megmutatkozik; ezzel ellentétben az etika a misztikum területéhez tartozik, és lényegéből fakadóan nem mutatkozik meg a világban. Az e megállapításokban rejlő alapvető különbség azáltal szüntethető meg, hogy kimutatjuk a kimondhatatlan és a misztikum lényegi, belső viszonyát. Ezért a továbbiakban amellet próbálok érvelni, hogy végső soron a kimondhatatlan területe – vagyis a logika – maga is misztikusnak minősül.

## A kimondhatatlan misztikuma

David Pears szerint a *Tractatus* sajátos értelemben kantiánus műnek bizonyul, amennyiben a gondolatok kifejezésének kritikájára, vagyis a

gondolható/mondható területének körülhatárolására vállalkozik.<sup>1</sup> E megállapítás alapján a korai főmű a megismerés határoeltságának felismeréséből indul ki, és így módon a filozófia alapvető feladata abban jelölhető meg, hogy saját lehetőségeit feltárja.

A *Tractatus* előszava a vizsgálódás alapvető feladatát abban jelöli meg, hogy megvonja a gondolatok kifejezésének határait.<sup>2</sup> A filozófia önreflexív jellegének az *Előszó*ban jelzett konkrét törekvéssel való összekapcsolása alapján két, egymást feltételező értelmezési lehetőség körvonalazható: egyrészt a filozófia eredendő értelme szerint transzcendentális logika<sup>3</sup>, másrészt a filozófiai önreflexió a nyelv vizsgálatát feltételezi, mivel a logika a nyelv működésében mutatkozik meg. A logika alkalmazására/megnyilvánulására és a logika meghatározására irányuló kérdésfeltevések különválasztása módszertani szempontból indokolt.<sup>4</sup> Míg az alkalmazás/megnyilvánulás kérdése az elgondol-

---

<sup>1</sup> L. Pears, David: *The False Prison. A Study of Development of Wittgenstein's Philosophy*. Oxford University Press, 1987.

<sup>2</sup> „A könyv tehát határt kíván szabni a gondolkodásnak, helyesebben: nem a gondolkodásnak, hanem a gondolatok kifejezésének” (Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1989. 7. — a továbbiakban TI.P). Ugyanez a gondolat fogalmazódik meg Wittgensteinnek Russellhoz írott 1919. augusztus 19-i levelében: „A lényeg annak az elmélete, hogy mit lehet kifejezni (gesagt) kijelentésekkel — azaz a nyelvvel (és ami ugyanaz, mire lehet gondolni), és mi az, amit nem lehet kijelentésekkel kifejezni, csak megmutatni (gezeigt); és azt hiszem, hogy ez a filozófia legfontosabb problémája” (1919. aug. 19-i levél. Babarczy Eszter fordítása. In: *Nappali Ház*, 1990. 4. sz. 62).

<sup>3</sup> A transzcendentális logika megnevezést csupán az egyszerűség kedvéért vezettem be, és kizárólag a *Tractatus* 6.13 tételére utalok vele: „A logika nem tan, hanem a világ tükörképe. A logika transzcendentális.” A filozófia — céljának megvalósítása tekintetében — a logikával azonosnak mondható. Lásd a *Tractatus* 4.112 („A filozófia célja a gondolatok logikai tisztázása...”), 4.114 („Körül kell határolnia gondolhatót és ezáltal a nem-gondolhatót is. A nem- gondolhatót belülről kell elhatárolnia, a gondolhatón keresztül.”), illetve 4.115 („A filozófia jelezni fogja a kimondhatatlant azáltal, hogy világosan ábrázolja a megmondhatót.”) tételeit.

<sup>4</sup> E különbségtétel a Russell – Wittgenstein viszony tárgyalása szempontjából is meghatározó. Míg A *tudományos módszer a filozófiában* című tanulmányában Russell a filozófiát mint tudományos filozófiát, pontosabban, mint az

ható/kimondható, illetve a világ tagoltságára irányul, pontosabban arra, ahogyan a nyelv révén bármit is kifejezhetünk, addig a transzcendentálisnak tekintett logikában a kimondható határának kérdése tematizálódik.

Ahhoz, hogy a logika transzcendentális jellegének vonatkozásában bármit is állíthassunk, a logika megmutatkozási módjával, illetve a nyelv logikájának működésével kapcsolatos kérdéseket kell előzetesen megvizsgálnunk. Elemzésünket abból a banálisnak tűnő felismerésből indítjuk, mely szerint mindaz, ami megjelenik, megjeleníthető, illetve elgondolható és kimondható. E megállapítás szerint a valóság, vagyis az, aminek az esete fennáll, illetve a megismerés és a mondás területe sajátos módon egybeesik. Ez az elképzelés a *Tractatus* szerkezete alapján is igazolódik, amennyiben a különböző, előbbieken jelzett területek egymásra vonatkoztathatóságát és egymásra vonatkoztatottságát bizonyos analógiás megfelelések biztosítják: tárgy – képelem – név; tény – kép – kijelentés; tárgyak konfigurációja-képelemek konfigurációja – nevek konfigurációja; tárgyak konfigurációját meghatározó szabályok-a képelemek konfigurációját meghatározó szabályok – nevek konfigurációját meghatározó szabályok stb. Úgy gondolom, hogy ezek az analógiás megfelelések elsősorban funkcionálisak, emellett a megismerhető területének, és egyáltalán a megismerésnek a belső, lényegi összefüggéseire utalnak, ily

---

természettudományok mintájára építkező tudományt határozza meg, és úgy véli, hogy a filozófiai kérdésfeltevésnek tiszteletben kell tartania a tudományos gondolkodás szabályait, módszereit és le kell mondania az egyetemenesség igényéről, addig Wittgenstein megközelítésében a tudományok kijelentései csak a fennállóra vonatkozhatnak, és értelmüket a transzcendentálisnak tekintett logika biztosíthatja.

módon a fenti analógiasorok felállítását a logika biztosítja.<sup>5</sup> Vagyis a logika (ön)megmutatkozása egységes struktúrát feltételez.

Ezek az analógiasorok a látszólag különálló területek egymásra való vonatkozathatóságának tételezésére utalnak, vagyis annak a lehetőségére, hogy a valóságról bármit is állíthassunk, ugyanakkor a leképezés logikai elméletével kapcsolatban felmerülő kérdések eredetét is jelzik. A továbbiakban az elemi kijelentésekre vonatkozó kérdések tárgyalása révén igyekszem megvilágítani a leképezéselmélet alapvető problémáit.

Tekintsük kiindulópontként a 3.221 tételt: „A tárgyakat csak megnevezhetem. A jelek képviselik őket. Én csak beszélhetek róluk, de nem tudom őket kimondani. A kijelentés csak azt mondhatja meg, *milyen* egy tárgy, de nem mondhatja meg azt, hogy *mi*.” Ahhoz, hogy egy kijelentés értelmét meg tudjuk határozni, a nevek lehetőségét, tehát a név és a tárgy logikai identitását kell posztulálnunk.<sup>6</sup> Következésképpen akkor és csakis akkor beszélhetünk értelemmel bíró kijelentésekről, ha előzetesen rendelkezünk olyan elementáris igazságokkal, elemi kijelentésekkel, amelyek valamiféleképpen a nyelv és a világ közvetlen megfeleléséből származnak.

---

<sup>5</sup> A kimondható-megjeleníthető területének lényegi egymásra vonatkozása és vonatkoztatottsága a *Tractatus* 4.03 tétele alapján állítható:

„A kijelentés egy tényállást közöl velünk, tehát *lényegi* összefüggésben kell állnia e tényállással.

És ez az összefüggés éppen abban áll, hogy a kijelentés e tényállás logikai képe.

A kijelentés csak annyiban állít valamit, amennyiben kép.” (LFÉ, 29–30.)

Ezzel párhuzamosan a *Tractatus* több tétele, valamint az 1914–1916-os naplójegyzetek is a gondolható-kimondható területei egybeesésének gondolatát támogatja. Lásd például: „Jetzt wird klar, warum ich dachte, Denken und Sprechen wäre dasselbe. Das Denken nämlich ist eine Art Sprache. Denn der Gedanke ist natürlich *auch* ein logisches Bild des Satzes und somit ebenfalls eine Art Satz.” (Wittgenstein, Ludwig: *Notebooks 1914–1916*. Basil Blackwell, Oxford 1961. 82.)

<sup>6</sup> „3.23 Az egyszerű jelek lehetőségének követelménye az értelem meghatározottságának követelménye.” Ezt támasztják alá a *Tractatus* 2.011, illetve 2.012 alatt megfogalmazott tételei is.

Wittgenstein egyetlen elemi kijelentést sem tud mondani, ennek ellenére úgy véli, hogy „az elemi kijelentések bevezetése minden egyéb kijelentésfajta szempontjából alapvető. Sőt az általános kijelentések megértése *érvezhetően* függ az elemi kijelentések megértésétől.” (4.11) Ennek alapján azt állíthatnánk, hogy a kijelentések értelmét az elemi kijelentések biztosítják, és ily módon, funkcionálisan az elemi kijelentések alapvető igazságfeltételeknek bizonyulnak. Viszont ezt az elképzelést rögtön el kell vetnünk, ha figyelembe vesszük azt, hogy az elemi kijelentések maguk is igazak vagy hamisak lehetnek, és igazságlehetőségeiket a körülmények fennállásának, illetve fenn nem állásának lehetőségei jelentik.<sup>7</sup>

A kérdés nehézsége abból adódik, hogy Wittgenstein kettős szerepet tulajdonít az elemi kijelentéseknek. Egyrészt a már idézett 4.11 tétel értelmében az elemi kijelentések bármilyen kijelentésfajta, illetve az általános kijelentések értelmét hivatottak biztosítani, másrészt a 4.4 és 4.41 tételek alapján indokoltnak tűnik az a megállapításunk is, mely szerint az elemi kijelentések igazságlehetőségei az általában vett kijelentések igazságfeltételeit is meghatározzák.<sup>8</sup>

E kettős funkciótulajdonításból kiindulva két probléma körvonalazható:

(1) Ha elfogadjuk azt, hogy az elemi kijelentések egyidejűleg értelem- és igazságalapként működnek, akkor el kell fogadnunk azt is, hogy alapvetően olyan kijelentéseknek tekintendők, amelyek az egyszerű tárgyakra, illetve ezek konfigurációs lehetőségeire, belső viszonyaikra vonatkoznak. Viszont a 3.221 tétel értelmében az egyszerű tárgyakat csak megnevezhetjük, tehát egyetlen kijelentés sem vonatkozhat arra, hogy mi a tárgy. Emellett a 4.122 tétel értelmében el kell utasítanunk azt a lehetőséget is, mely szerint a tárgyak belső viszonyai kifejezhetők

---

<sup>7</sup> Lásd a „4.25 Ha az elemi kijelentés igaz, akkor a körülmény fennáll; ha az elemi kijelentés hamis, úgy a körülmény nem áll fenn”; illetve a „4.3 Az elemi kijelentések igazságlehetőségei a körülmények fennállásának, illetve fenn nem állásának lehetőségeit jelentik” tételeket.

<sup>8</sup> „4.4 A kijelentés az elemi kijelentések igazságlehetőségeivel való megegyezés, illetve nem megegyezés kifejezése”; illetve „4.41 Az elemi kijelentések igazságlehetőségei a kijelentések igazságának és hamisságának feltételei”.

lennének.<sup>9</sup> Mivel az elemi kijelentések a tárgyak intern relációira vonatkoznak, mely relációk – meghatározásuk szerint – nem fejezhetők ki, csupán megmutathatók, következésképpen az egyszerű tárgyakról tett elemi kijelentések semmiféle lehetséges tényállást nem fejeznek ki és, végső soron, egyfajta intuitív belátásból fakadó evidenciáknak bizonyulnak.

(2) A második kérdés az első folyományának tekinthető. Amennyiben az elemi kijelentések bármilyen kijelentés értelem- és igazságfeltételeit jelentik, az általában vett kijelentés csak közvetve, az őt alkotó elemi kijelentések révén vonatkozhat a valóságra, és ily módon bármilyen kijelentés igazságát elsősorban nem a valóságra való vonatkozás, hanem az őt alkotó elemi kijelentések biztosítják.

Az elemi kijelentésekkel kapcsolatban megfogalmazott problémák az értelem és igazság viszonyának kettősségére vezethetők vissza. A kijelentés a valóság egy képe (4.021), a körülmények fennállását vagy fenn nem állását ábrázolja (4.1). Emellett egyfajta magától értetődöttséggel bír, amennyiben „a kijelentés értelmét felfogjuk anélkül, hogy azt nekünk előzőleg megmagyarázták volna” (4.02). A kijelentés igazságát viszont a valósággal való megfelelése biztosítja, amennyiben „a kijelentés csak akkor igaz, ha a dolog úgy áll, ahogy mi azt általa állítjuk” (4.062). E tételek alapján értelem és igazság lényegüket tekintve különböznek: míg az előbbi logikai viszony, és ily módon a kijelentéseknek, mint a valóság ábrázolásának lehetőségfeltételét képezi, az utóbbi a kijelentés és a tényállás viszonyaként fogható fel. Ezzel párhuzamosan azonban értelem és igazság viszonyának egy olyan megközelítése is választható a *Tractatus* alapján, mely alapvetően a kettő azonosságát tételezi:

„4.022 A kijelentés mutatja értelmét.

A kijelentés mutatja, hogyan állnak a dolgok, ha igaz. És azt mondja, hogy így és így állnak.

[...]

---

<sup>9</sup> „4.122 Az ilyen belső tulajdonságok és viszonyok fennállását azonban nem állíthatják kijelentések, hanem ez megmutatkozik azokban a kijelentésekben, amelyek a szóban forgó körülményeket ábrázolják és a szóban forgó tárgyakról szólnak.”

4.24 Megérteni egy kijelentést, annyit tesz: tudni azt, minek az esete áll fenn, ha a kijelentés igaz.”

E második lehetőség azonban fölöttébb problematikus, mivel az értelmességi kritérium és az igazságkritérium azonossága következtében a hamis kijelentések lehetősége megkérdőjeleződne, tehát eleve el kellene fogadnunk azt, hogy minden értelmes kijelentés, tehát egyáltalán minden kijelentés magától értetődően igaz. Ennek ellenére fontosnak tartom az elemzését, mivel úgy gondolom, hogy egy, a *Tractatus*-ban csak közvetve érintett problémára, a reprezentációs viszony és az igazságreláció megkülönböztetésének szükségességére irányítja a figyelmünket. Fregét bírálva Wittgenstein ezt írja: „... a kijelentés nem jelöl meg semmi olyan dolgot (igazságértéket), amelynek tulajdonságait »igaznak« vagy »hamisnak« neveznénk. A kijelentés igéje nem az »igaz az, hogy...« vagy a »hamis az, hogy...« – amint azt Frege hitte –, hanem azt, ami igaz, már tartalmaznia kell az igének” (4.063). E kritika a *Naplók* egyik megjegyzésével egészíthető ki, mely szerint: „Hajlamosak vagyunk összetéveszteni a leképezési viszonyt, amely a kijelentés és jelentése között van, az igazságrelációval. Az előbbi a különböző kijelentésekben különböző. Az utóbbi egyféle és minden kijelentésben ugyanaz.”<sup>10</sup> Wittgenstein Frege-bírálatát tehát annak a lehetőségnek a kizárását célozza, mely szerint a kijelentések igazsága vagy hamissága maga is jelölhető lenne kijelentésben. A kijelentés a valóság egy modellje (képe), melynek nem tulajdoníthatunk önigazoló funkciót. Az igazságreláció és a leképezési reláció közötti megkülönböztetés alapja tehát az az elképzelés lehet, hogy míg a leképezési viszony egy reprodukív folyamatban értelmezhető, és ily módon kifejezhetjük a reprodukált értelmét, anélkül hogy az értelemre reflektálva ennek jelentését is feltárnánk, addig az igazságreláció alapvetően a kijelentések jelentésének tisztázását biztosítja.<sup>11</sup> A kijelentés azáltal értelmes, hogy

---

<sup>10</sup> „Sehr nahe liegt die Verwechslung zwischen der darstellenden Beziehung des Satzes zu seiner Bedeutung und der Wahrheitsbeziehung. Jene ist für verschiedene Sätze verschieden, diese ist eine und für alle Sätze die Gleiche.” *Notebooks 1914 – 1916*. Basil Blackwell, Oxford 1961. 22.

<sup>11</sup> Ezzel hozhatók összefüggésbe azok a tételek is, melyek szerint a filozófia feladata a kijelentések világossá tételében jelölhető meg (vö. 4.111, 4.112).



egy lehetséges tényállást jelenít meg, igazsága viszont már a megjelenített tényállás fennállására, illetve fenn nem állására vonatkozik.

Úgy vélem, a fenti értelmezés az értelem és igazság viszonyára vonatkozó kérdésünkre választ adott, viszont ez a válasz korántsem kínál, és nem is kínálhat megoldást a tanulmány elején vázolt – az elemi kijelentésekkel kapcsolatban megfogalmazott – problémára. Fenti érvelésünk alapján legfeljebb annyit állíthatunk, hogy vannak értelemmel bíró igaz kijelentéseink, de a logika megmutatkozási módja továbbra is meghatározatlan marad. A logika alkalmazása és a transzcendentális értelemben vett logika kapcsolata is csak *szükszerű igényként* fogalmazódhat meg.<sup>12</sup> Az elemi kijelentések végső soron meghatározhatatlanoknak bizonyulnak, amennyiben meghatározásuk már a nyelv határának meghaladását jelentené. Következésképpen csak feltételezhető, hogy „a neveknek jelentésük, az elemi kijelentéseknek értelmük van: És ez a kapcsolatuk a világgal” (6.124). Így az értelem megmutatkozásának tapasztalata, illetve az, hogy a logika a nyelvben szükségszerűen működik, maga a misztikum.

## Az etika misztikuma

Elemzésemben a spinozai, kierkegaard-i etikákban, valamint Tolsztoj naplójegyzeteiben, illetve a *Tractatus* etikai tételeiben fellelhető közös és eltérő jegyeket szeretném feltárni, ez utóbbi problémakörének minél világosabb körvonalazása érdekében.

Wittgenstein etikája a kötelesség és a cselekvési szabadság közötti ellentmondás, és az ebből fakadó feszültség feloldására tett kísérletként határozható meg. „Még mindig nem értem, hogyan teljesítem csak azért a kötelességemet, mert a kötelességem, és hogyan őrizzem meg magamat teljes emberként a szellemi életnek. Meghalhatok egy óra múlva, meghalhatok két óra múlva, meghalhatok egy hónap múlva vagy csak néhány év múlva. Nem tudhatom, és semmit sem tehetek sem érte, sem ellene: *ilyen ez az élet*. Hogyan éljek tehát, hogy minden

---

<sup>12</sup> „5.557 ... a logikának érintkeznie kell alkalmazásával...”

pillanatban helytálljak? Hogy jóságban és szépségben éljek, míg az életnek magától vége nem lesz?”<sup>13</sup> Wittgenstein megközelítésében az abszolút morális kötelesség és a szellemi lényhez méltó élet összeegyeztethetetlen. A kötelesség gondolatának következményeként épp a világtól való függőség és a világgal szembeni tehetetlenség érzése hangsúlyozódik ki, tehát a szabad cselekvés területének felszámolása révén a szellemi lényhez méltó élet lehetősége kérdőjeleződik meg. Következésképpen felelősségről sem beszélhetünk, mivel mindig az én világomról, az én életemről, illetve az én boldogságomról lehet szó, a másik semmilyen formában nem kap helyet ebben a világban.

A wittgensteini gondolatmenetből világossá válik, hogy az etikus cselekvés *lényege* szerint morális, tehát nem utólag minősül annak. Következésképpen értelmetlenség egy cselekvés megítéléséről beszélni, amennyiben ez mindig csak külső szempontok szerint történhet, és nem önmagában a morális cselekedetet, hanem megtörténésének körülményeit és/vagy következményeit minősíthetik.

A morális cselekvés megítélésének, megítélhetőségének elutasítása a spinozai etikának szintén szerves részét képezi, hiszen „a jónak és rossznak ismerete” vágyaink által meghatározott,<sup>14</sup> ezért nem fogalmazhatunk meg abszolút értékítéleteket. E megállapítás értelmében viszont erénytanról sem beszélhetünk, sőt azt is kétségbe kell vonnunk, hogy az erény tanítható. Következésképpen mind Spinoza, mind Wittgenstein számára a morális élet lehetősége abban rejlik, hogy akarhatom és akarnom is kell a lemondást az események befolyásolásáról, ennek megfelelően, „a szépségben és jóságban való élet” a teljes lemondás, az aszkézis, a személyes bölcsességnek a magányban való keresése által valósítható meg.

---

<sup>13</sup> Idézi Neumer Katalin: *Ki az, aki akar és aki tud?* In: *Tévelygések a nyelv labirintusában*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest 1995, 96.

<sup>14</sup> „A jónak és rossznak ismerete nem más, mint az öröm és a szomorúság affektusa, amennyiben ennek tudatában vagyunk”, illetve „Azt nevezzük jónak vagy rossznak, ami létünk fennmaradásának használ vagy árt, azaz ami cselekvőképességünket növeli vagy csökkenti, elősegíti vagy gátolja.” – Spinoza, Benedictus de: *Etika*. Osiris, Budapest, 266.

A Spinozával vont párhuzam alapján akár azt is mondhatnánk, hogy Wittgenstein alapvetően szkeptikus attitűdöt érvényesít, hiszen az etika épp azért értelmetlen, mert a morális cselekvés tekintetében nem tud semmi érdemlegeset mondani. Az ember – mint testi, fizikai lény – cselekvése a természeti törvények által meghatározott, ezért a különböző etikai rendszerekben kidolgozott cselekvési normák követése sohasem biztosíthatja a morális cselekvés megvalósulását. Ezzel ellentétben a fenti megközelítés az etikát alapvetően a gyakorlati megvalósuláshoz rendelné hozzá. A megoldást a wittgensteini etikának a kierkegaard-i, illetve tolsztoji elgondolásokkal való párhuzamba állítása jelentheti.

Kierkegaard számára a morál nem jelent mást, mint „kinek-kinek csendes bensőségességében” Isten előtt való megalázkodását, saját eredendő gyarlóságának felismerését és megvallását, az isteni kegyelem elfogadását, „egyebekben pedig végezze a dolgát, és lelje benne örömet, szeresse a feleségét, és éljen vele örömben, nevelje fel a gyermekeit a maga örömeire, szeresse felebarátait, és örvendjen az életnek”<sup>15</sup>. Az idézet második részében a tízparancsolat utolsó hét törvényét véljük felfedezni, viszont Kierkegaard megközelítésében mindez csak másodlagos, és az, ami alapvetőnek tekinthető, a tulajdonképpeni morális, az ember eredendően bűnös létéből, illetve az ezzel való szembesülésből és az isteni kegyelem elfogadásából fakad. Másképpen fogalmazva: a morál kizárólag saját belső életünkben érvényesíthető, oly módon, hogy ezáltal már az emberi ittlét esetlegességén felülemelkedve létünk (= a lét) eredendő lehetőségeihez való viszonyulásként értelmezhető. Ily módon a moralitás a nyilvánosság teréből a bensőségesség terébe utalódik át. Következésképpen elmondható, hogy nem egyik vagy másik cselekedetünk minősíthető morálisnak. A morál nem merül ki a rációnak alárendelt akarat, vagy – ami ebben az esetben ugyanazt jelenti – a rációval egyenrangúvá tett akarat által irányított megnyilvánulásaink minősítésében, mint ahogyan ezt a Spinozával való egybevetés sugallná. Ellenkezőleg: ebben a megközelítésben inkább morális életről beszélhetünk, mely nem jelent sem többet, sem kevesebbet, mint eredendő egzisztenciális lehetőségeinkhez való néma/elfogadó viszonyulást, illetve – Tolsztojra utalva – a test erőtlenségével, fizikai

---

<sup>15</sup> Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. Atlantisz, Budapest 1998. 85.

meghatározottságával szemben a lélek szabadságának felismerését. Annak ellenére, hogy fizikai létünkben már mindig a világtól való függőségben találtattunk, mint erkölcsi lények szabadok lehetünk.

Ez a megközelítés Wittgenstein naplójegyzeteiből is kiolvasható, ugyanakkor, véleményem szerint, a *Tractatus* utolsó tételei is lehetőséget kínálnak egy ilyen olvasatra. Az etika – transzcendentális jellegéből adódóan – a kimondhatatlan területéhez tartozik. Következésképpen, mindaz, amit etikainak, esztétikainak és vallásosnak nevezhetünk, a világ körülhatárolt egészként való szemléletéből fakad.<sup>16</sup> Ily módon értelmetlen az a kérdés, hogy *ki az*, aki erre képes, amennyiben ennek a *valakinek* térbeli és időbeli meghatározottságot kellene tulajdonítanunk. Legfeljebb azt mondhatnánk, hogy a testi-fizikai meghatározottságain fölülemelkedő, azoktól önmagát függetlenítő szellem, vagy a metafizikai szubjektum képes erre a szótlán viszonyulásra, illetve néma szemléletre, ő az, aki a világ misztikus voltába merülve eggyé válhat a szemlélődéssel.

E testi-fizikai meghatározottságoktól függetlenített szellem szabadsága a világhoz való viszony megváltozásában mutatkozik meg. Csak így értelmezhető a *Tractatus* 6.43 tétele, mely szerint:

„Ha a jó- vagy rosszakarát megváltoztatja a világot, akkor csak a világ határait változtathatja meg, nem a tényeket; nem azt, amit a nyelv által ki lehet fejezni.

Röviden, akkor ezáltal a világnak általában egészen mássá kell válnia. Mint egésznek kell, úgyszólván, csökkennie vagy növekednie.

A boldog ember világa más, mint a boldogtalané.”

Wittgenstein metaforikus kijelentése az etika egyetlen lehetséges *funkciójának* meghatározását kínálja. Ugyanakkor kifejtésre szorul az, hogy mit érthetünk a jó- és rosszakarát, illetve a világ csökkenésének és növekedésének metaforáján, mivel a világhoz való viszony megváltozását is elsősorban azáltal körvonalazhatjuk, hogy megfejtjük ezeknek a metaforáknak a jelentését.

A *Tractatus* 5.6–.641 tételei alapján igazolható szubjektum destrukciója döntő mértékben meghatározza a jó- és rosszakarát jelentését. Wittgenstein itt megfogalmazott következtetése – „A filozófiai Én nem

---

<sup>16</sup> Vö. TLP 6.45.

az ember, nem az emberi test vagy az emberi lélek, amellyel a pszichológia foglalkozik, hanem a metafizikai szubjektum, ami határa, nem pedig része a valóságnak” (5.641) – egyben magyarázatként szolgálhat arra is, hogy miért nem beszélhetünk az akaratról mint az *etikum hordozójáról*. Az akarát pszichológiai jelentésének a filozófiában való érvényesítése jelen esetben nem jelentene mást, mint az etikai kérdésfeltevésnek a pszichológiai diskurzusba való belehelyezését, egy alapvetően etikai kérdés pszichológiai kifejtését és megválaszolhatóságát, és az etikai jónak, illetve rossznak az emberi természetből, pontosabban a hús-vér emberiből való származtatását. Emellett újra megfogalmazható a kérdés: amennyiben az akarát pszichológiai jelentését kizárjuk a filozófia területéről, milyen értelmet lehet és kell tulajdonítanunk a jó- és rosszakarat szintagmáknak? Az egyetlen válasz, mely Wittgenstein nyomán megfogalmazható: etikai értelemben vett jó- és rosszakaratról kizárólag a metafizikai szubjektum vonatkozásában beszélhetünk.

A metafizikai szubjektum nem része a világnak, de ő a világ határa – mondja Wittgenstein. Nem tudjuk viszonyba állítani őket, mivel az két kommenzurábilis entitást feltételezne. Emellett a szubjektum és a világ egymástól való teljes függetlensége sem állítható, mivel a világ az *én világom*, következésképpen világról való beszéd mindig valamilyen szubjektum vonatkozásában lehetséges. A metafizikai szubjektum, mint határ, nem függetleníthető a világtól, aminek a határát képezi, ugyanakkor nem is tekinthető a világ részének.

A metafizikai szubjektumról tett megállapításaink kiterjeszthetők az *etikai szubjektumra*, illetve érvényesnek tekinthetők a jó- és rosszakarat vonatkozásában is. A jó- és rosszakarat sohasem irányul a világra abban az értelemben, hogy a tények és tényösszefüggések megváltoztatására törekedne. Működési vagy hatóterülete a tények összességeként meghatározott világon túlba helyeződik. Észre kell vennünk, hogy Wittgenstein egyszerre szabadítja fel és bénítja meg az akarát hatóképességét: látszólag beszélhetünk jó- és rosszakaratról, ugyanakkor, amennyiben az nem más, mint a kiterjedés nélküli ponttá zsugorodott metafizikai szubjektum akarata, már mindig csak a szemlélődésre korlátozódhat. Az erkölcsi szubjektum kizárólag mint metafizikai szubjektum képzelhető el, ezért érdektelen és ugyanakkor esetleges is az erkölcsi cselekvés következménye, a jutalmazás és büntetés, hiszen

a tulajdonképpeni erkölcsi szubjektum igazi valójával csak a szemlélődésben tud megnyilvánulni. Az erkölcsi szubjektum az örök dolgokra irányítja figyelmét, ideje az örök jelen, pontosabban az időtlenség. Egyetlen és kitüntetett feladata a világ szemlélete.

\* \* \*

Logika és etika viszonyára vonatkozó megállapításunk spekulatív. Az elemzés alapján csupán feltételezhetjük, hogy — amennyiben Wittgensteinnél a transzcendentálisnak tekintett logikáról végső soron egyetlen pozitív állítás sem tehető, és a világ állványzatát *kifejező* logika működésének módja is csupán posztulálható — az etika eredendő értelme, vagyis a boldog élet megvalósulása a világtól független metafizikai szubjektum által képviselt „angyali nézőpontra”<sup>17</sup> való redukcióban rejlik. E nézőpontból nem tárható fel a transzcendentális értelemben vett logika működése, de a metafizikai szubjektum függetlensége e működés szükségszerű voltának előfeltételét képezi. Ily módon mind a logikára, mind az etikára vonatkozó kérdésfeltevésünk abban az igényben gyökerezik, hogy az autonómként adódó világnak valamilyen értelmet tulajdonítson, metafizikai magyarázatát adja.

---

<sup>17</sup> Lásd A. Maslow: *A Study in Wittgenstein's „Tractatus”*. Berkeley, Los Angeles 1961. 148. o.

# FUNKCIONALIZMUS WITTGENSTEIN FILOZÓFIÁJÁBAN\*

LEHMANN MIKLÓS

Az elmefilozófia egyik központi áramlata, a funkcionalizmus megjelenése időben Wittgenstein késői filozófiájához közel, az 1950-es évekre tehető. Az időbeli egybeesés mellett van azonban még egy lényeges kapcsolat a kettő között: a funkcionalizmus egyik ága – a jelentés-funkcionalizmus – éppen Wittgenstein késői filozófiájából táplálkozott, átvéve néhány alapvető gondolatot. A következőkben ezek felvázolása mellett kísérletet teszek arra, hogy kimutassam: funkcionalista elemek nem csupán a legáltalánosabban hivatkozott késői wittgensteini filozófiában, hanem már lényegesen korábban, a *Tractatus*ban is felfedezhetők. Ha érvelésem helytálló, érdemes lesz majd azt is megvizsgálni, miért játszhatott visszatérően is szerepet a funkcionalista felfogás a filozófus gondolkodásában.

A funkcionalizmus egységesnek tekinthető gondolati áramlatként való felbukkanása elsősorban a test-lélek problémához kötődött. E probléma új megoldásaként azzal kecsegtetett, hogy képes átlépni test és lélek (illetve test és elme) kapcsolatának korábban megkerülhetetlennek tűnő kérdését. A funkcionalizmus javaslata szerint a mentális állapotokat egymáshoz való viszonyuk, valamint az inger-válasz relációban játszott szerepük alapján kell meghatároznunk. Lényegtelené válik tehát, mi a tényleges (fizikai) megvalósulása egy adott mentális állapotnak, vagy miként lehetséges „kommunikáció” a fizikai test és az

---

\* A tanulmány megírását az OTKA T030037-es pályázata anyagilag támogatta.

elme között, mivel a szerep elsődlegességet élvez az állapottal szemben.<sup>1</sup> E szemlélethez Wittgenstein elsősorban a szójelentés használatban történő rögzítésével és a nyelvjáték-elmélettel kapcsolódik. A későbbiekben Wilfrid Sellars lesz az, aki ezen elgondolásokat funkcionalista elméletté gyúrja és fejleszti tovább, majd pedig Gilbert Harman, aki a fogalmi szerep-szemantikában számos wittgensteini gondolatot bontakoztat ki.

A *Filozófiai vizsgáldásokban* Wittgenstein maga is – többek között – a *funkció* terminussal határozza meg a szavak jelentését:

Gondolj a szerszámokra egy szerszámosládában: van benne kalapács, harapófogó, fűrész, csavarhúzó, mérőrúd, enyvesfazék, enyv, s vannak szögek és csavarok. – Amilyen különböző ezeknek a tárgyaknak a funkciója, olyan különböző a szavaké is. (És itt-ott vannak hasonlóságok.) (11. §)

A szavak közti külső eltérés ráadásul nem olyannyira szembetűnő, mint a szerszámok esetében: a szerszámok fizikai tulajdonságai nagyjából kijelölik, milyen funkciót láthatnak el (egy kalapáccsal fizikai tulajdonságai miatt nem lehet csavarokat meghúzni), a szavak azonban fizikai tulajdonságaikban igencsak hasonlítanak egymáshoz (nem is említve az azonos hangalakokkal rendelkező, de eltérő jelentésű szavakat); más szavakkal: a nyelv elemeinek fizikai tulajdonságai és funkcionális szerepe között – a szerszámokétól eltérően – csak igen laza kapcsolat található. A nyelvben betöltött funkció azonban kijelöli a szavak szerepét – azaz jelentését:

---

<sup>1</sup> Szükséges azonban szem előtt tartanunk, hogy a funkcionalizmus nem feltétlenül jelenti a sokféle megvalósulás lehetőségét. Egyrészt, mivel még ha valamit kizárólagosan kauzális szerepe határoz is meg, akkor is elképzelhető, hogy az adott állapotnak csak egyféle fizikai megvalósulása lehet (ezen érv mellett többnyire kémiai példákat szoktak felhozni). Másrészt bizonyos többféle módon megvalósítható entitásokra nem mondható egyértelműen, hogy pusztán funkcionális szerepe határozná meg őket. (A gömböt például nem kauzális szerepe teszi gömbbé, hanem az a definíció, mely szerint minden pontja egyenlő távolságban van középpontjától; ismerünk azonban bőrből készült gömböket, melyek a foci labda szerepét töltik be, valamint acélgömböket, melyek csapágyak belsejében a tengelyek forgásának gördülékenységét hivatottak szolgálni.)



Az esetek nagy részében — ha nem is minden esetben —, amikor a „jelentés” szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk: egy szó jelentése — használata a nyelvben. (43. §)

Így a szójelentés kijelölése a konvenció önkényét megkerülve, a nyelv egységén belül, funkciójával azonosítva lesz lehetséges. Amikor egy szót használunk, azt a korábban megszerzett tudást vagy készséget alkalmazzuk, hogy e szót az adott szerepbe illesszük, függetlenül annak formai jegyeitől. Mindez azt is feltételezi, hogy a szó csak a nyelven belül bír jelentéssel, alkalmazásához azokat a szabályokat is ismerni kell, amelyek az adott szerepet megszabják. Wittgenstein ezért előszeretettel használja a sakkjáték-metaforát, amely mindebből kifolyólag több szinten is szoros rokonságot mutat a nyelvjátékokkal (akárcsak a sakkbábuk, illetve funkciójuk a szavakkal és funkciójukkal).

Ha valakinek megmutatják a királyt a sakkban és azt mondják: „Ez itt a király”, úgy ezzel nem magyarázzák meg neki a bábu használatát — hacsak nem ismeri már a játékszabályokat, kivéve ezt az utolsó meghatározást: a királybábu formáját. Elképzelhető, hogy az illető anélkül tanulta meg a játékszabályokat, hogy valaha is mutattak volna neki valódi bábút. A bábu formája itt egy szó hangzásának vagy alakjának felel meg. (31. §)

A szabályok ismeretéhez természetesen nem szükséges, hogy azok explicit módon meghatározott vagy kimondott szabályok legyenek: a szabályokat el is lehet lesni, mások sakkjátékát vagy szóhasználatát figyelve. Másrészt egy adott bábu használatának elsajátításához előzetesen tisztában kell lenni azzal, *mi is egy játékbábu*. Azaz, valamely nyelvjátékon belül egy adott funkcionális egység meghatározása a szóalaktól függetlenül, a nyelvjáték, a funkcionális szerep általános értelmének, valamint a szabálykövetés előzetes (*de nem teljes*) ismeretének fényében lehetséges.

Másik oldalról közelíthetjük meg a problémát, ha tekintetbe vesszük, milyen céllal és milyen értelemben hivatkozik Wilfrid Sellars a wittgensteini nyelvjátékokra *Empiricism and the Philosophy of Mind* című művében (Sellars 1997). A funkcionalizmus értelmét Sellars számára az adja meg, hogy segítségével megfelelő kritika adható a fundacionalista episztemológia téziseire. Amennyiben leírhatóvá válik a szenzorikus adatok és a gondolkodási folyamatok anyaga (a fogalmak) közti

különbség, úgy elkerülhető a tapasztalatra történő hivatkozás a mentális jelenségek magyarázatában. Ebben az esetben a szójelentéshez hasonlóan a gondolat vagy fogalom tartalma funkcionális szerepe szerint definiálható. Sellars a sakkjáték példáját tovább boncolgatva hívja fel a figyelmet azokra a különbségekre, melyek

a „futó” és az „ilyen és ilyen alakú fadarab”;

a „futóm sakkot ad az ő királyának” és „eme fehér és fekete fadarabok között szabad átlós terület található”;

„Fedezz egy gyaloggal!” és „Helyezd e fadarabot azon két másik fadarab közé!” (Sellars 1963. 343.)

között fennáll. A „fadarabok” funkcionális szerepe nem függ sem az alakjuktól, sem a színüktől vagy más fizikai jellemzőjüktől (e tekintetben csak a konvenció lehet meghatározó), hanem mindössze a játékban betöltött szerepüktől. Fizikai és mentális szétválasztása ugyanakkor lehetőséget nyújt arra is, hogy Sellars az „adott mítoszának” cáfolatát nyújtsa: a tapasztalat nem szolgálhat kétségbevonhatatlan igazságokkal, mivel nem tudósít a funkcionális szerepről. E ponton a test-lélek (vagy test-elme) problémája ketté bontható: egyrészt a sensorium és a test problematikájára, azaz arra a kérdésre, hogyan lehetnek az elmében érzetadatok; másrészt az elme és a test problematikájára, vagyis arra a kérdésre, hogyan lehetnek az elmében gondolatok.

A jelentésfunkcionalizmus így tágabb értelmet nyerve kiterjeszthető minden elmetartalomra (melyről Wittgenstein még nem beszél), a nyelvjátékok pedig modellértékűnek bizonyulnak az elme számára. Sellars és Wittgenstein megegyezik abban, hogy egyenrangú nyelvjátékokat feltételeznek, nincs „kitüntetett” vagy a többi számára mintául szolgáló nyelvjáték (Wittgenstein ugyan megemlíti „primitív” nyelvjátékokat, ez a meghatározás azonban nem értelmezhető kitüntetettségként). Az egyes nyelvek nyelvjátékai pedig jellegüknél fogva bizonyulnak hasonlóknak; az azonos jelentésűnek tekintett szavak

tehát abban egyeznek meg, hogy szerepük vagy használatuk a különböző nyelvekben közel azonosnak tűnnek.<sup>2</sup>

Az egyenrangú nyelvjátékok funkcionalista értelmezése révén ugyanakkor lehetségessé válik a *Tractatus* egyfajta funkcionalista olvasata is; sőt, bizonyos értelemben ez tágabb funkcionalista felfogást sugall, mint a nyelvjáték-elmélet. A leképezésemélet (a későbbiekől eltérően) feltételez valamilyen, a szemléletől független tényállásokból összetevődő világot, melynek leképezése – többek között – a nyelvben is megtörténhet. Mintául a kép szolgál: amilyen viszonyban a kép áll az általa leképezettel, ugyanolyan viszony fedezhető fel minden más reprezentációs eljárásban, melyben a világ tükröződik.

Az, hogy a kép elemei meghatározott viszonyban állnak egymással, azt jeleníti meg, hogy a dolgok így viszonyulnak egymáshoz.

A képelemeknek ezt az összefüggését nevezem a kép leképezési formájának. (2.15)

[A kép] A valóságra alkalmazott mércéhez hasonló. (2.1512)

E felfogás szerint tehát hozzá tartozik a képhez az a leképezési viszony is, amely képpé teszi. (2.1513)

A leképezési viszony nem más, mint a kép elemeinek és az objektumoknak egymáshoz rendelése. (2.1524)

A leképezésben a leképező és a leképezett egyes elemeinek rendje megegyezik. A belső izomorfia biztosítja a leképezés hitelességét, arra azonban nincsen megkötés, mi láthatja el a leképezés feladatát. Amikor Wittgenstein a képről, a nyelvről, a kottáról vagy a hanglemezről ír, úgy látja, ugyanazt a világot képezik le, de másféle módon. A kép csupán a leképező viszony paradigmatis példája, s valójában minden olyan más eszköz állhat helyette, amely képes eleget tenni a leképezés kritériumainak (azaz izomorf a logikai formával).

---

<sup>2</sup> Az „es regnet” kifejezés tehát ugyanazt a szerepet játssza, illetve ugyanaz a használata, ugyanazon szabályok által meghatározott a német nyelvben, mint az „esik” a magyarban. Természetesen felmerülhetnek lényeges problémák a nyelvek egymásra való lefordíthatóságát illetően, függetlenül attól, hogy a szavak jelentését milyen módon határozzuk meg; ezekkel azonban itt most nem foglalkozom.

Aminek közösnek kell lennie a képben a valósággal, hogy azt a maga módján – helyesen vagy hamisan – leképezhesse, az nem más, mint a kép leképezési formája. (2.17)

A kép minden olyan valóságot leképezhet, amelynek formájával rendelkezik. (2.171)  
Aminek minden képben – bármilyen formájú is – közösnek kell lennie a valósággal avégett, hogy azt egyáltalán – akár helyesen, akár hamisan – leképezhesse, az a logikai forma, azaz a valóság formája. (2.18)

A leképezés szempontjából a világ tehát nem tények alapján, hanem formailag határozható meg – és e forma kell hogy felfedezhető legyen minden, a valóságra vonatkozó képen.

Az általános szabály a leképezés szabálya, az, ami lehetővé teszi, hogy a képek, hangjegyek, hanglemezzbarázdák vagy szavak nyelvei – a legáltalánosabb, elvont értelemben – egymásra lefordíthatók legyenek. A funkcionális egység ebben az esetben a nyelv<sup>3</sup>, amelynek fizikai megvalósulásai eltérőek lehetnek, de leképező tulajdonságaik révén egyaránt alkalmassá válhatnak a tényállások tükrözésére. A leképező eszközök funkcionális egyenrangúsága jól megragadható azokon a párhuzamos megfogalmazásokon keresztül, melyekkel Wittgenstein a képet és a nyelvet írja le:

A kép nem más, mint elemeinek meghatározott módon való viszonya egymáshoz. (2.14)

A kép – tény. (2.141)

A kijelentéssel abban áll, hogy benne elemei, a szavak, meghatározott módon viszonyulnak egymáshoz.

A kijelentéssel tény. (3.14)

Kép és kijelentéssel tehát egyaránt alkalmasak a világ leképezésére, rokonságuk belső formai rendjükkel magyarázható. Mivel „Mi képeket alkotunk magunknak a tényekről” (*Tractatus* 2.1), ezért ez a leképező viszony a megismerés alapjaként jelenik meg. Visszavetítve erre Sellars kritikáját az „adott mítosztát” illetően, ez a kritika nagyrészt összhangban áll Wittgenstein ekkori felfogásával is: a tapasztalat maga nem

---

<sup>3</sup> Mint kitűnik, e ponton a „nyelv” terminust általános, avagy a funkcionalizmus keretein belül maradó értelmében használom, és értek alatta minden nyelvként működő lehetséges rendszert. Álláspontom szerint ez áll legközelebb Wittgenstein szemléletéhez is.

szolgál egyértelmű episztemológiai alapokkal, a leképezésben csak a formai izomorfia nevezhető követelménynek – és még ez sem biztosítja feltétlenül, hogy a leképezés helyesen vagy hamisan tükrözi a világot.

A kijelentésben a jelek egymáshoz való meghatározott viszonyuk révén kijelölik a kijelentés értelmét, azaz azt a szerepet, amelyet a leképezésben betölthet.

A kijelentést – éppúgy, mint Frege és Russell – a benne foglalt szimbólumok funkciójaként fogom fel.<sup>4</sup> (3.318)

A kijelentés így éppen a leképező viszonyon, belső formáján, valamint azon jelek jelentésén és egymáshoz való relációikon keresztül nyer értelmet, melyeket tartalmaz.

Nyilvánvaló, hogy a *Tractatus*ban és a *Filozófiai vizsgálódások*ban két eltérő funkcionalista megközelítéssel találkozunk.<sup>5</sup> A *Tractatus* esetében természetesen anakronisztikusnak tűnhet, hogy egy későbbi filozófiai szemléletet alkalmazunk értelmezéséhez, ez a visszavetítés azonban nézetem szerint mégsem jogosulatlan, mivel a wittgensteini filozófia egyik központi aspektusára világíthat rá. A *Tractatus*ban elsősorban olyan, tág értelemben vett funkcionalista felfogás érhető tetten, amely a

---

<sup>4</sup> E helyen saját fordításomat használom, mivel mondanivalóm szempontjából az eredeti szöveghely értelmezésének jobban megfelel. Márkus György fordításában így hangzik az említett szövegrészlet: „A kijelentést – éppúgy, mint Frege és Russell – a benne foglalt kifejezések függvényeként fogom fel.” Az eredeti pedig: „Den Satz fasse ich – wie Frege und Russell – als Funktion der in ihm enthaltenen Ausdrücke auf.” Úgy vélem ugyanakkor, hogy mind Márkus György, mind az általam javasolt fordítás esetében adódhatnak problémák, mennyiben felel meg mindez Frege és Russell felfogásának.

<sup>5</sup> Fellelhetők viszont olyan halvány utalások is a *Tractatus*ban, amelyek a későbbi használatelméletet előlegzik meg egy bizonyos szinten, például: „Ha egy jelet nem alkalmazunk, akkor nincs jelentése sem. Ez Occam tételének értelme.” (3.328, kiemelés az eredetiben.) A leképezés során alkalmazott jelek ennek értelmében – összhangban a funkcionalista megközelítéssel – nem rendelkeznek lényegi, immanens jelentéssel, hanem a *Tractatus*nak megfelelően külső viszonyaik (a kijelentés logikai formája, egymáshoz való relációik) határozzák meg jelentéseiket.

leképező funkciónak megfelelő eszközök egyenrangúságán alapszik. Ez – Ned Block megkülönböztetésével élve (Block 1980) – egyfajta metafizikai funkcionálizmus, amely szerint a valóság objektumai, a kép elemei, a kijelentésjel szavai, a kotta hangjegyei vagy a hanglemez barázdái hasonló, izomorf rendben állnak. A leképező eszközöknek egyetlen funkciónak, a leképezés funkciójának kell megfelelniük, e megfelelést pedig a belső izomorfia, a forma adja. Ez a rend teljességgel absztrakt, egyfajta logikai rend, amelynek a *Filozófiai vizsgálódásokban* már nyoma sincs.

A *Filozófiai vizsgálódásokban* ugyanis a *Tractatus*szal szemben egyfajta dekompozíciós funkcionálizmussal találkozunk, amely a nyelvet funkcionális részei alapján magyarázza. A szójelentés a nyelv egészéhez kötött, a szavak jelentésüket csak a nyelv rendszerében betöltött funkcionális szerepük alapján nyerik el. A különbséget leegyszerűsített, durva formában talán abban ragadhatnánk meg, hogy míg a *Tractatus*-ban a funkcionálizmus elsősorban a leképezési eljárások, avagy a nyelvek szintjén jelenik meg, addig a *Filozófiai vizsgálódásokban* a szavak szintjén. Elmondható ugyanakkor, hogy – más-más szempontból – a funkcionálizmus egyaránt lényeges szerepet játszik Wittgenstein mindkét alkotói korszakában.

Valószínűsíthető, hogy mindez kapcsolatban áll a filozófus hagyományos értelemben vett filozófia- vagy metafizika-ellenességével. A *Tractatus*ban a létra eldobása (az, hogy a leképező viszony, a logikai forma kimutatásával szükségtelenné válik a további filozofálás) feltételezi, hogy az általános elv alkalmazásával minden leképező eljárás egyenrangú lehet.<sup>6</sup> Nem zárható ki, hogy egy ilyen általános elv

---

<sup>6</sup> Ezt támasztja alá az is, ahogyan Wittgenstein a fordíthatóság alapján az általános szabályt teszi meg, a kifejezhetőség paradigmatis példáját pedig a képben jelöli ki: „Abban a tényben, hogy van olyan általános szabály, amelynek révén a zenész a partitúrából kiolvashatja a szimfóniát, s amelynek révén a hanglemezen lévő rovásból a szimfónia, majd ebből az előbbi szabály szerint a partitúra helyreállítható – ebben rejlik e látszólag oly teljesen különböző jelenségek belső hasonlósága. És az említett szabály annak a vetítésnek a törvénye, amely a szimfóniát a hangjegyek nyelvére vetíti ki. Ez a hangjegyek nyelvéről a hanglemez nyelvére való fordítás szabálya. (4.0141) Mindenféle hasonlóság, kifejezőmódunk bármiféle képiségének lehetősége a leképezés

szükségszerűen funkcionalista, mivel a leképezések sokfélesége csak funkcionális szerepük alapján rendszerezhető. A *Filozófiai vizsgálódások*ban erre már nincs igény: a filozófiai terápia, a problémák kezelése az általános elv helyett olyan rugalmas funkcionalista elvet kíván, amely elegendően tág teret biztosít a problémák kezeléséhez, bár nem feltétlenül oldja meg azokat; Wittgenstein ezt az elvet a jelentés használatelméletében és a nyelvjátékokban fedezi fel. Lényeges belátnunk azt is, hogy mindkét esetben többről van szó, mint a sokféle megvalósulás lehetőségéről: fontos, hogy egyenrangú leképezésekről és nyelvjátékokról van szó, és e leképezések, valamint a nyelvjátékok funkcionális szerepük alapján határozhatók meg.

## Irodalom

- Block, Ned (1980): Introduction: what is functionalism? In *Readings in philosophy of psychology*, ed. Ned Block, 1: 171–184. Cambridge, MA, Harvard University Press
- Sellars, Wilfrid (1963): Some reflections on language games. In Wilfrid Sellars: *Science, Perception and Reality*, 321–358. London, Routledge & Kegan Paul
- Sellars, Wilfrid (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press
- Wittgenstein, Ludwig (1989): *Logikai-filozófiai értekezés* (ford. Márkus György), Budapest, Akadémiai
- Wittgenstein, Ludwig (1998): *Filozófiai vizsgálódások* (ford. Neumer Katalin), Budapest, Atlantisz
- Wittgenstein, Ludwig (1999): *Tractatus logico-philosophicus* (Werkausgabe Band 1), Frankfurt am Main, Suhrkamp

## SUMMARY

### *Functionalism in Wittgenstein's philosophy*

Usually the later works of Wittgenstein are from the functionalist point of view cited. The functionalism of meaning, the functionalist interpretation of language — as it appears in the writings of Wilfrid Sellars — on the one hand, with the use-based description of the language assigns „device“-character to the language self: it can be used every language (or technique of communication), if it satisfies the demands of a language game. On the other hand, with the grounding of the meaning in the usage get the words of a language functionalist interpretation too: as the

tool-box- or he locomotive-metaphor shows, any word which can fulfil the actual function, can be used in a language game.

But the functionalism is near the early Wittgenstein, too. The conception of language in the *Tractatus* can be interpreted as a functionalist approach, because the mapping-theory considers the language as one of the devices that map the world. In this paper I will think over, why could play the functionalism so central role in Wittgenstein's philosophy that — if I am right — it was essential in the two, good separable age of his thinking.



# MIÉRT OLYAN NÉPSZERŰTLEN A KÉSEI WITTGENSTEIN MANAPSÁG AZ ANALITIKUS FILOZÓFUSOK KÖRÉBEN?

TÓZSÉR JÁNOS

## Bevezetés

Saját tapasztalatom alapján azt mondhatom, hogy a kései Wittgenstein a legtöbb analitikus beállítottságú filozófus számára ellenszenves gondolkodó. Persze, élete egy korábbi szakaszában mindenki foglalkozott Wittgensteinnel, mindenki volt valamikor wittgensteiniánus, de később különféle megfontolások miatt kiábrándult belőle.

Ebben a tanulmányban tisztázni kívánom, melyek azok a fő pontok, ahol a kortárs analitikus filozófusok többsége elutasítja Wittgenstein álláspontját. Négy problémára koncentrálok majd, és ezek kapcsán mutatom be az álláspontok különbözőségét. Nem fogok belemenni részletesen egyik probléma tárgyalásába sem, előadásomban kizárólag a frontok bemutatására szorítkozom.

A következő fejtegetéseket Farkas Katalinnak ajánlom.

## Első ellentét

Vegyük a következő két kijelentést:

- (a) Sav az a vegyület, ami disszociációjakor hidrogéniont képez.
- (b) Arany az az elem, aminek a tömegszáma 79.

E két kijelentés kapcsán a következő elemi kérdés merül fel: Mi történik akkor, amikor efféle definíciókkal állunk elő? Pontosan *mit rögzítenek* ezek a definíciók?

Erre a kérdésre alapvetően kétféle válasz adható:

(1) Amikor azt mondjuk, hogy „a sav az a vegyület, ami disszociációjakor hidrogéniont képez”, vagy azt, hogy „az arany az az elem, aminek a tömegszáma 79”, akkor a „sav” illetve az „arany” szó *jelentésével* kapcsolatban teszünk kijelentéseket, a „sav” illetve az „arany” szó *jelentését* határozzuk meg.

(2) Amikor azt mondjuk, hogy a „sav az a vegyület, ami disszociációjakor hidrogéniont képez”, vagy azt, hogy az „arany az az elem, aminek a tömegszáma 79”, akkor a „sav” illetve az „arany” szó *referenciájával* kapcsolatban teszünk kijelentéseket, a „sav” illetve az „arany” szavak *referenciáját* rögzítjük.

Döntő fontosságú, hogy világosan lássuk a két álláspont közti különbséget. Ha az (1) választ fogadjuk el, akkor amellet köteleződünk el, hogy a mindennapi beszélők nem ismerik a „sav” illetve „arany” szavak jelentését olyan mértékben, mint azok a tudósok, akik a fentebbi két definícióval tökéletesen tisztában vannak, míg a (2) álláspont szerint a fizikusok és a kémikusok nem ismerik jobban a „sav” illetve „arany” szavak jelentését, mint az utcán az átlagember, hanem egyszerűen *többet tudnak* magáról a savról és magáról az aranyról. A két álláspont közti különbség úgy is megfogalmazható, hogy az (1) álláspont híve erős köteleket tételez fel a „jelentés” és a „tudás” fogalma között, a (2) álláspont azonban nem tételez fel efféle kapcsolatot. A (2) álláspont híve szerint a „sav” illetve „arany” szavakon mindenki ugyanazt érti, valamint – az idők során felállított különféle definíciók dacára – mindig is ugyanazt értettük, ezzel szemben az (1) álláspont szerint e szavak jelentései eltérnek az egyes embereknél, valamint – az idők során felállított definíciók miatt – időben is eltérő jelentésben szerepelnek.

A két ellentétes álláspont közül Wittgenstein az (1)-sel szimpatizált. Ez az állítás azonban nem magától értetődő, először tehát emellett érvelek.

Wittgenstein a *Das blaue Buch*-ban a következő megkülönböztetéssel él:

Vezessünk be két ellentétes fogalmat, hogy bizonyos elemi tévedéseket elkerüljünk. Arra a kérdésre, hogy „honnan tudod, hogy ennek és ennek az esete áll fenn?“, néha „kritériumok“, néha pedig „szimptómák“ megadásával válaszolunk. Amikor az orvostudományban egy gyulladást, amit meghatározott bacillus okoz, anginának nevezünk és egy meghatározott esetben azt kérdezzük: „miért mondd, hogy ennek az embernek anginája van?“, akkor az a válasz, hogy „ilyen és ilyen bacilust találtam a vérében“ kritériumot ad meg, vagy azt, amit az angina definiáló kritériumának tekintünk. Ha azonban a válasz ekképp hangzana: „be van gyulladva a nyaka“, akkor az angina egy szimptómáját adnánk meg. A szimptómával egy olyan jelenséget jelölök, ami *tapasztalat szerint* azzal a jelenséggel együtt lép fel, ami a mi definiáló kritériumunk. Eszerint az a kijelentés, hogy „valakinek anginája van, ha ez a bacillus benne megtalálható“, tautológia, vagy az „angina“ egy pontatlan definíciója. Viszont az a kijelentés, hogy „valakinek anginája van, ha be van gyulladva a nyaka“, hipotézis.<sup>1</sup>

Miről van szó? Arról, hogy ha valakinek a vérében az orvosok ilyen és ilyen bacilusokat találnak, akkor az „ennek a személynek anginája van“ kijelentés *definíció szerint* lesz igaz, ugyanis az angina *definíció szerint* nem más, mint ilyen és ilyen bacilusokkal való fertőzöttség. Ellenben: ha valaki azt mondaná, hogy „ennek a személynek anginája van, mert be van gyulladva a nyaka“, akkor az illető mindössze egy *hipotézissel* állna elő.

A különbségtéves értelme — azt hiszem — világos. Ha azt mondanám, hogy „ennek a személynek a vérében ilyen és ilyen bacilusokat találtunk, de azt nem tudom, az illetőnek anginája van-e“, akkor e mondatot hallva mások *kétségbe vonnák*, hogy ismerem az „angina“ szó *jelentését*. Míg, ha azt mondanám, hogy „ennek a fickónak be van gyulladva a nyaka, de azt nem tudom, hogy anginája van-e“, akkor *senki nem vonná kétségbe*, hogy ismerem az „angina“ szó *jelentését*. Wittgenstein különbségtévesése tehát arra fut ki, hogy amikor kritériumok alapján azonosítok egy fenomént, akkor definícióval élek, és tevékenységemmel azt igazolom, hogy ismerem az adott fenoménre referáló kifejezés *jelentését*, és amikor szimptómák segítségével próbálok egy fenomént azonosítani, akkor hipotézissel élek, aminek viszont semmi köze nincsen az adott fenoménre referáló kifejezés *jelentéséhez*.

---

<sup>1</sup> Wittgenstein: *Das blaue Buch*, Suhrkamp 1984, 48.o.

Melléfogás volna úgy gondolni, hogy Wittgenstein pusztán a tudományos terminusok esetében élt ezzel a megkülönböztetéssel. Íme egy passzus a *Filozófiai vizsgálódások*ból:

A grammatikában az ingadozás kritériumok és szimptómák között azt a látszatot kelti, mintha egyáltalán csak szimptómák léteznének. Azt mondjuk például: „A tapasztalat azt tanítja, hogy ha a barométer zuhan, akkor esik az eső, de azt is tanítja, hogy az eső akkor esik, ha egyfajta nedvességet és hideget érzünk, vagy ha ilyen és ilyen látási benyomásunk van. Erre aztán azt hozzák fel érvként, hogy ezek az érzéki benyomások megtéveszthetnek bennünket. Ám eközben nem veszik számításba, hogy maga a tény, miszerint a benyomások éppen a látszatát keltik, *definíció*n alapszik.”<sup>2</sup>

E paragrafus lényegében ugyanazt mondja, mint az előző idézet, csak épp nem valamelyik tudományos terminus kapcsán. Azaz: a legtöbben tisztában vagyunk azzal a ténnyel, hogy amikor a barométer zuhan, akkor esik az eső. E jelenséget úgy kell értelmezni, hogy a *tapasztalat* arra tanít, hogy a két jelenség (a barométer zuhanása és az, hogy esik az eső) együtt jár. Mivel erre a tapasztalat tanít, az a kijelentés, hogy „ha a barométer zuhan, akkor esik az eső”, hipotézis. És mivel ez hipotézis, ha azt mondanám, hogy: „a barométer zuhan, de nem tudom, esik-e az eső”, senki nem gondolná azt, hogy nem ismerem az „esik az eső” kifejezés jelentését.

Ellenben: mindannyian tudjuk, hogy amikor egyfajta nedvességet és hideget érzünk, és ilyen és ilyen látási benyomásunk van, akkor esik az eső. E tényt nem úgy kell értelmezni, hogy amikor mindez fennáll, akkor a tapasztalat *mellesleg* arra tanít, hogy esik az eső, ugyanis – ahogy Wittgenstein fogalmaz – ez a kapcsolat *definíció*n nyugszik. Mivel pedig ez a kapcsolat *definíció*n nyugszik, ha azt mondanám, hogy: „az a látási benyomásom, hogy apró vízcseppek hullanak az égből, és nyakam és fejem körül hideg nyirkos érzésem van, de azt nem tudom, hogy esik-e az eső”, akkor mások engem hallva *kétségbevonná*k, hogy ismerem az „esik az eső” kifejezés *jelentését*.

---

<sup>2</sup> Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások* (ezentúl: FV), Atlantisz 1992, 354. §, kiemelés tőlem, T. J.

Természetesen az „esik az eső” kifejezés jelentése nem változott az idők során, változott azonban egy sor tudományos terminusé. Wittgenstein ekképp fogalmaz:

Semmi sem megszokottabb, mint hogy egy kifejezés jelentése olyan módon ingadozik, hogy egy fenomént egy tényállásnak egyszer szimptomájának, másszor pedig kritériumának tekintünk. És a legtöbbször aztán ilyen esetekben nem vesszük észre a *jelentés változását*.<sup>3</sup>

Térjünk most vissza a két egymásnak feszülő álláspontra. Mindkét álláspont mellett szólnak érvek, és mindkét álláspontnak vannak nehézségei, a kortárs analitikus filozófusok többsége azonban azon a véleményen van, hogy az (1) – azaz Wittgenstein és követői által képviselt – álláspont mellett kevesebb érv szól, és vele szemben komolyabb kifogások emelhetők. Az (1) álláspont elleni egyik legfőbb érv az, hogy amennyiben a definíciókkal a „sav” illetve „arany” szó *jelentését* határozzuk meg, és nem a „sav” illetve „arany” szavak referenciáját rögzítjük, akkor az a kijelentés, hogy az „arany az az elem, aminek a tömegszáma 79” *analitikus* kijelentés lesz, és ez felettébb különös, sőt egyenesen riasztó eredmény. Az „analitikus kijelentés” fogalmán ugyanis valami egészen mást értünk. Továbbá: amennyiben ezt a kijelentést analitikus kijelentésként kezeljük, akkor azt kell állítanunk, hogy amíg nem definiáltuk az aranyat a tömegszáma alapján, addig mindenki *szükségképpen más értett* az „arany” szón. Tételezzük fel, hogy a XIII. században valaki úgy definiálta az aranyat, hogy: „az arany egy sárga, az ólomnál nehezebb fém”, egy másik pedig ekképp: „az arany az az anyag, ami oldható királyvízben”. Ebben az esetben – lévén analitikus kijelentésekről van szó – egészen különböző „arany” fogalommal rendelkezett e két személy, és ennél fogva egészen másféle kritériumok szerint azonosították az aranyat.

Az iménti ellenvetést – kissé élcesen – ekképp is megfogalmazhatnám: Ha az (1) álláspontot fogadjuk el igaznak, akkor jelentősen megnöveljük a kémikus kollégák munkaköri feladatainak a számát. E

---

<sup>3</sup> Wittgenstein: *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford 1967, ed. by G. E. M. Anscombe – G. H. von Wright, 438. §, kiemelés tőlem, T. J.

nézet szerint ugyanis a kémikus tudósközösségnek *azon felül*, hogy természettudományos (kísérleti) eszközökkel kutatják az arany illetve a sav kémiai tulajdonságait, meg kellene határozniuk az „arany” és a „sav” szó jelentését is az utcai ember számára. Nekik kellene tehát eldönteniük, hogy az utcai ember *mit értsen* e két szón, ezért azonban – tudtommal – senkitől nem kapnak fizetést.

Nem állítom azt, hogy az (1) álláspontot az iménti nehézségek dacára a mai analitikus filozófiában nem képviseli senki (azt hiszem, ezzel az állásponttal rokonszenvez inkább Dummett és Evans), ennek ellenére azonban nem különösebben népszerű. Annak pedig, hogy nem különösebben népszerű, az a *legfőbb oka*, hogy elfogadása óhatatlanul a relativizmus elfogadásával jár.

Érdemes ennek megmutatása céljából a savkutatás utolsó 50 évének történetébe belepillantanunk. Az iskolában a kémiaórán a következőt tanultuk: „savaknak nevezzük azokat a vegyületeket, amelyek disszociációja során hidrogénion képződik”. (Ez a híres Arrhenius – Oswald-féle meghatározás, ami a fentebbi példamondatban is szerepel.) Nem sokkal később azonban Berönsted és Lowry ezzel az igen tömör meghatározással élt: „sav minden olyan anyag, ami protont ad le”. Ez a definíció túlságosan szűknek bizonyult, és Lewis ekképp módosította: „savak azok a vegyületek, amelyek molekulái elektronpárt képesek felvenni más atomoktól vagy atomcsoportoktól kovalens kötés kialakítása közben”. És íme a legújabb – Uszanovicstól származó – meghatározás, ami a Berönsted – Lowry és Lewis elméletének konjunkciója: „savak azok az anyagok, amelyek képesek protont vagy más kationt leadni, illetve más aniont vagy elektront felvenni”.

Hogyan kell értelmezni a definíciók e sorát? Jómagam azon a nézeten vagyok, hogy Kuhn ezen a ponton kapcsolódik Wittgensteinhez. Kuhn ugyanis éppen úgy, ahogy Wittgenstein, a sav iménti meghatározásait a „sav” szó *jelentés-meghatározásainak* tekintené, ami pedig – mint láttuk – egyet jelent azzal, hogy a fentebbi definíciók mindegyike analitikus kijelentés. Innen azonban már csak egyetlen aprócska lépés a kuhni *inkommenzurabilitás-tézis*, miszerint a különböző tudományos paradigmában tevékenykedő tudósok nem értik meg egymást, ugyanis *egészen mást értenek* bizonyos fogalmakon. Az inkommenzurabilitás-tézistől pedig ugyancsak egy lépés az a kuhni vízió, hogy a tudomány

nem fejlődik, és a különféle paradigmák egyenrangúak. Ez azonban sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint hogy elfogadtuk a relativizmust.

A legtöbb kortárs analitikus filozófus azonban nem osztja a wittgensteini – kuhni relativizmust, szerintük ugyanis a (2) álláspont az igaz. Úgy gondolják, hogy az (1) álláspontnál lényegesen plauzibilisebb azt állítani, hogy mindannyian rendelkezünk a sav egy intuitív fogalmával, amelyet a sav egyes fenomenológiai tulajdonságai határoznak meg (legfőképp az, hogy savanyú), és erről az intuitív fogalmunk szerint meghatározott anyagról mondjuk azt, hogy a kémia fejlődése során egyre többet tudtunk meg. Egyszóval, a tudós nem a „sav” szó jelentésével kapcsolatban fogalmaz meg kijelentéseket, hanem egyszerűen egyre többet tud arról az anyagról, amit intuitív fogalmunk szerint savnak nevezünk.

Összefoglalva: Wittgenstein álláspontja azért nem túlságosan népszerű a kortárs analitikus filozófusok körében, mert amit a definíciók és a jelentés kapcsolatáról mond, nem különösebben plauzibilis, és ami nagyobb baj: tért enged a mindent elárasztó relativizmusnak. És meg kell mondanom: Kuhn ugyancsak nem túlságosan népszerű figura, kevesen gondolják egyes posztmodern, szociálkonstruktivista egyéneken kívül, hogy igaza volt.

## Második ellentét

Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* – igen helyesen – rámutat az osztenzív definíciók hiányosságaira.<sup>4</sup> Nagyjából a következőről van szó. Tegyük fel, az „asztal” szó jelentését akarom megtanítani a kisfiamnak, aki még nem tud beszélni. Leülök vele egy asztal elé, rámutatok, és azt mondom: „asztal”. A probléma ugyebár az, hogy szegény gyerek *honnan tudja*, mire mutatok. Az asztalra magára, az asztal színére, formájára, vagy netán az anyagára? Az osztenzív definíciók aluldetermináltak, logikailag ugyanis bármelyik eset lehetséges. A kérdés ezek után az,

---

<sup>4</sup> Lásd *FV*, 33–37. §.

hogyan a gyerek akkor mégis hogyan tanulja meg az „asztal” szó jelentését? A különféle logikai lehetőségek közül *hogyan választja ki* éppen a megfelelőt, és *hogyan zárja ki* a logikailag ugyan lehetséges, de ténylegesen nem fennálló lehetőségeket?

Durván szólva erre a kérdésre kétféleképpen lehet válaszolni:

(1) A *nyelvhasználó közösség gyakorlata* rögzít: a gyereket a szülei és más felnőttek addig abrichtolják, míg a gyerek nem használja ugyanabban a jelentésben (azaz ugyanazon szabály szerint) az „asztal” szót, mint amiben ők.

(2) Valamilyen értelemben a *természet* gondoskodik arról, hogy az „asztal” szó magát az asztalt és ne az asztal színét, anyagát vagy formáját jelentse.

Nem kérdés, hogy Wittgenstein melyik álláspontot képviselte, hisz ő maga dolgozta ki az (1)-t a nyelvi szabálykövetés jelenségének vizsgálata közben. Tegyük fel, egy kisgyerek az összeadás (konkrétan a „+2”) műveletét tanulja. Ebben az esetben – szól a wittgensteini példa – éppen úgy előfordulhatna, hogy ez a kisgyerek a „2, 4, 6, 8, ... 1000” számok után 1004-et írna, mint az, hogy 1002-t, ugyanis – ahogy Wittgenstein fogalmaz – „bármit is tesz, az valamely értelmezés révén összeegyeztethető a szabállyal”<sup>5</sup>. (Ha a kisgyerek 1004-et ír, mondható az, hogy a „+2”-n azt a matematikai szabályt érti, ami 1000 alatti számok esetében a megadott számhoz +2-t, 1000 feletti számokhoz azonban +4-et rendel.) Min múlik akkor mégis az, hogy a kisgyerek nem 1004-et, hanem 1002-t ír? Hogyan választja ki a kisgyerek a végtelen sok matematikai szabály közül azt a szabályt, amit mi felnőttek magunk is követünk? Válasz: az történik, hogy a számtani gyakorlások során addig-addig abrichtoljuk, idomítjuk a gyereket, míg az nem úgy válaszol a feltett (teszt)kérdéseinkre, ahogyan mi – a nyelvhasználó közösségnek immár legitim tagjai – azt elvárjuk.

A (2) álláspont szerint a beszédtanulás iménti leírása (modellje) teljes egészében rossz. Azt feltételezi ugyanis, hogy a beszédtanulás abból áll, hogy (i) a kisgyerek elméje előtt egy sor logikailag lehetséges szabály áll, és (ii) a szülők, tanárok abrichtolása, idomítása nyomán e végtelenül sok készenlétben álló, aktivizálódásra kész szabályból egy kiválik és

---

<sup>5</sup> FV, 198. §.



interiorizálódik (bevésődik) a kisgyerek elméjébe. Éppen az a szabály, amit a szülők és tanárok maguk is követnek.

A (2) nézet hívei szerint — ellentétben az (1)-sel — a beszédtanulás nem szokványos értelemben vett tanulás, nyelvi képességünk (language faculty) ugyanis éppen úgy fejlődik ki elménkben/agyunkban, mint bármelyik más szerv, például a tüdő. Vagyis a (2) álláspont híve azt feleli Wittgensteinnek, hogy például a rámutató definíciók esetében *hiába van* több logikailag lehetséges eset, azaz *hiába lehetséges logikailag*, hogy a gyerek az „asztal” szó hallatán annak színére, formájára vagy anyagára gondol, az empirikus kutatások azt mutatják, hogy *ténylegesen kizárólag egyetlen eset van*, és erről a természet-anya, és nem a nyelvhasználó közösség terrorja vagy idomítása gondoskodik. Ahogy Pinker fogalmaz: „azért boldogulunk eléggé jól [...], mert mi nem előítéletektől mentes logikusok, hanem boldogan szűk látókörű emberek vagyunk, veleszületett tudásunk *megszabja*, hogy csak bizonyosfajta — valószínűleg helyes — feltevéseket kockáztassunk meg arról, hogy a világ és a benne levő dolgok hogyan működnek”.<sup>6</sup>

Természetesen a két álláspont közti különbségek nem érnek véget ezzel, mindkét nézetnek komoly implikációi vannak. A legfontosabb (módszertani) implikáció talán az, hogy mivel az (1) álláspont szerint a szociális környezet számít a beszédtanulás szempontjából elsődlegesnek, ennél fogva az (1) álláspont a természetes nyelv (ordinary language), és az ehhez kapcsolódó életformák vizsgálatát tekinti üdvöztetőnek, és mivel a (2) álláspont szerint a beszédtanulás szempontjából az ember genetikai és neurofiziológiai felépítése az elsődleges, ezért a (2) álláspont egy naturalista program mellett kötelezi el magát. Patetikusán szólva tehát: a naturalizmus és antinaturalizmus harcáról van szó.

Emelkedjünk azonban egy pillanatra felül a beszédtanulás problémáján, és foglazzuk meg a két álláspont közti különbséget sokkal általánosabban. Állításom az, hogy Wittgenstein álláspontja az *elme* bármilyen naturalista típusú vizsgálatának az útjában áll. Ha ugyanis igaza van Wittgensteinnek és valóban nem létezik semmiféle tény, sem mentális, sem neurofiziológiai, sem diszpozicionális, ami meghatározná, hogy épp melyik logikailag lehetséges szabályt követem, akkor ebből az

---

<sup>6</sup> S. Pinker: *A nyelvi ösztön*, Typotex 1999, 151.o.

következik, hogy az empirikus tudományok semmi fontosat nem tudnak mondani az emberek fejében levő jelentésekről, és – egyesek szerint<sup>7</sup> – még mentális állapotairól sem. De ekképp is fogalmazhatok: ha feltételezzük, hogy létezik egy isten, aki rendelkezik a világban fennálló valamennyi tény ismeretével, még ez az isten sem volna képes megmondani azt, hogy miféle jelentésben használom a szavakat (azaz, hogy melyik szabályt követem), még ez az isten sem tudná azt, hogy egyáltalán miféle jelentések (mentális állapotok) vannak a fejemben.

Összefoglalva: A kortárs analitikus filozófiában a filozófusok megosztottak a szabálykövetés wittgensteini analízisének megítélésében. Aki *externalistának* gondolja magát, az kénytelen osztani ebben a vonatkozásban Wittgenstein nézetét, még akkor is, ha amúgy ki nem állhatja őt. Az *internalisták* azonban (beleértve a karteziánusokat, chomsky-ánusokat, funkionalistákat és a kognitív tudomány összes hívét) elutasítják Wittgenstein elemzését, és biztosak abban, hogy *vannak* olyan tények, amelyek meghatározzák a szabálykövetést.

„De hát meg kell nézni az illető agyát, evolúciós történetét, és akkor mindent tudni fogunk az illető elméjéről!” Nos, éppen ez a program válik lehetetlenné akkor, ha Wittgensteinnek van igaza. Következésképpen az internalistáknak, amennyiben nem képesek megcáfolni Wittgensteint (és eddig nem voltak rá képesek!), vagy legyinteniük kell, vagy pedig szarkavarásnak kell bélyegezni mindazt, amit Wittgenstein a szabálykövetés elemzése kapcsán előadott.

## Harmadik ellentét

Az előző két ellentét Wittgenstein jelentés-felfogásával, a most következő inkább elmefilozófiával kapcsolatos. Vegyük a következő két kijelentést:

- (1) Az érzetek privátak.

---

<sup>7</sup> Természetesen T. Burge „Cartesian Error and the Objectivity of Perception” című immár félig klasszikus tanulmányára gondolok.

(2) A tudatosság (consciousness) olyasvalami, amiből nem eliminálhatjuk annak szubjektív karakterét.

E két kijelentés kapcsán a következő probléma merül fel: *Milyen típusúak a fentebbi kijelentések?* Erre a kérdésre megintcsak kétféle válasz képzelhető el:

(1) Amikor azt mondjuk, hogy „az érzetek privátak”, vagy azt, hogy „a tudatosság olyasvalami, amiből nem eliminálhatjuk annak szubjektív karakterét”, akkor tulajdonképpen *grammatikai kijelentéseket* teszünk; vagyis az efféle mondatok segítségével magyarázzuk meg valakinek az „érzet” illetve a „tudatosság” szavak jelentését.

(2) Amikor azt mondjuk, hogy „az érzetek privátak”, vagy azt, hogy „a tudatosság olyasvalami, amiből nem eliminálhatjuk annak szubjektív karakterét”, akkor tulajdonképpen introspekción alapuló *fenomenológiai kijelentéseket* teszünk; azt mondjuk, hogy az érzetek *mint olyanok* lényegi módon rendelkeznek a privátság tulajdonságával, illetve hogy a tudatosság *mint olyan* lényegi módon rendelkezik a szubjektivitás tulajdonságával.

Pontosan kell látnunk a két álláspont közti különbséget. Ha az (1) álláspontnak hiszünk, azt kell állítanunk, hogy a fentebbi kijelentésekkel csak szavaink *jelentését* határozzuk meg, illetve azok jelentésének elsajátítását könnyítjük meg. A (2) álláspont híve ezzel szemben azt állítja, hogy ezek a kijelentések *empirikusak*, és kimondásukkal valami lényegeset tudtunk meg *magukról* az érzetéről illetve *magáról* a tudatosságról. Azaz az (1) álláspont szerint a fentebbi kijelentések kimondása értelmetlen akkor, amikor olyasvalakinek mondjuk, aki már ismeri az „érzet” és a „tudatosság” szavak jelentését, ugyanis az illető éppen úgy tisztában van azzal, hogy az érzetek privátak, és hogy a tudatosság lényege szerint szubjektív, mint azzal, hogy a pasziánszot egyedül játsszák, vagy hogy az én szüleim nem mások, mint az én anyukám és az én apukám. A (2) álláspont szerint azonban az efféle kijelentések kimondásának roppant nagy jelentősége van, ugyanis e kijelentésekben egy sajátos típusú, elménk természetével kapcsolatos *megismerés* fejeződik ki.

Teljesen nyilvánvaló, hogy Wittgenstein az (1) álláspontot képviselte, hiszen végső soron az (1) álláspont az, amit Wittgenstein a karteziánus elmefilozófia álláspontjával szemben kifejtett.

Annak ellenére, hogy manapság szinte valamennyi elmefilozófus a (2) álláspontot képviseli, és szinte senki nem ért egyet Wittgensteinnel, az (1) álláspont igen erős. Megpróbálok röviden érvelni az (1) mellett, bízva abban, hogy az (1) és (2) nézet közti különbség ezzel még világosabbá válik.

Thomas Nagel – az immár klasszikusnak számító – „What Is It Like to Be a Bat?” című tanulmányában ekképp definiálta a „tudatosság” fogalmát:

Az a tény, hogy egy organizmusnak egyáltalán vannak tudatos tapasztalatai, lényegében azt jelenti, hogy valamilyen ennek az organizmusnak lenni. [...] Alapvetően egy organizmus akkor és csak akkor rendelkezik tudatos mentális állapotokkal, ha van olyan valami, mint annak az organizmusnak *lenni* – ha az organizmus számára a világ *valamilyen*.<sup>8</sup>

Nagel megfogalmazásában a „there is something that it is like to be that organism – something it is like *for* the organism” megfogalmazás a döntő. Eszerint: azok és csak azok a lények rendelkeznek tudatos állapotokkal, amelyek *sámára* a világ valamilyen módon *megjelenik*, vagy – ami ezzel egy! – *valamilyen* az, ennek a lénynek lenni.

Nagel „consciousness” meghatározása plauzibilisnek tűnik: mi emberek rendelkezünk tudatos tapasztalattal, *sámunkra* (ugyanis) a világ *valamilyen*. Amennyiben nem vagyunk karteziánusok, úgy gondoljuk, hogy rajtunk kívül egyes állatok is rendelkeznek tudatos állapotokkal, és amennyiben nem vagyunk pánpszikisták, szilárd meggyőződésünk, hogy a körülöttünk lévő tárgyak *nem* rendelkeznek tudatos állapotokkal. Egy denevér *sámára* a világ *valamilyen*, egy kavicsnak azonban nem jelenik meg a világ.

Nagel központi állítása az, hogy mentális állapotainknak ama tulajdonságai, amelyekre a „what is it like?” vagy „milyen is az?” formulával kérdezzünk, nem magyarázhatók fizikalisztikusan; tudatos tapasztalataink kibújnak mindenféle fizikalisztikus redukció alól.

Nagel az álláspontját a denevér példáján keresztül teszi szemléletesé: Leszámítva a karteziánusokat, mindannyian egyetértünk abban,

---

<sup>8</sup> T. Nagel: „What Is It Like to Be a Bat?”, in Nagel: *Mortal Questions*, Cambridge University Press 1979, 166. o.

hogy a denevéreknek vannak tudatos tapasztalatai. Ha a denevéreknek vannak tudatos tapasztalatai, akkor *valamilyen az*, denevérek lenni, azaz a denevérek a világ *valamilyen*. Ismerjük a denevér érzékelését, tudjuk azt, hogy a denevér igazán különleges (az embertől és más fajoktól alapvetően eltérő) módon érzékeli a külvilágot. Tételezzük fel, hogy rendelkezünk valamennyi releváns neurofiziológiai ismerettel a denevér érzékelésével kapcsolatban. Ebben az esetben vajon jogos volna azt állítanunk, hogy tudjuk milyen denevérek lenni? Nagel szerint nem, ugyanis fogalmunk sem volna arról, hogy a világ *milyen módon* jelenik meg a denevér *számára*, fogalmunk sem volna arról, hogy *milyenek* a denevér tudatos tapasztalatai.

Hadd kapcsoljam be ezen a ponton Wittgensteint a vitába, noha meggyőződésem, hogy Nagel érvelése csak megerősítené abban a hitében, miszerint: „a filozófiai problémák akkor keletkeznek, amikor nyelvünk *szabadságra megy*”<sup>9</sup>.

Képzeljük el a következő rövid kis párbeszédet Nagel és Wittgenstein között:

N: Tudja azt kedves Wittgenstein, milyen is denevérek lenni?

W: Nem tudom, milyen denevérek lenni, de ha kíváncsi volnék rá, úgy járnék el, hogy megvizsgálnám a denevérek életét, azt, hogy hogyan repülnek, hogyan táplálkoznak, hogyan szaporodnak, milyenek az alvási szokásaik stb.

N: Csakhogy én nem ezt kérdeztem Öntől. Én ugyanis arra vagyok kíváncsi, hogy „milyen a *denevérek* denevérek lenni”. (What is it like *for a bat* to be a bat?)<sup>10</sup>

W: Kedves Nagel, nem igazán értem, hogy mit akar mondani.

N: Tudja kedves Wittgenstein, „a tudatos tapasztalat esetében a kapcsolat egy különös perspektívával nagyon erős. [...] Mi marad végső soron hátra abból a tudatos tapasztalatból (abból, hogy milyen denevérek lenni?), ha a denevér *szubjektív perspektíváját* eltávolítjuk?”<sup>11</sup>

A párbeszédet ezen a ponton megszakítom (Wittgenstein is valószínűleg ezt tenné), ugyanis Wittgenstein szerint az a kérdés, hogy „what is it like *for a bat* to be a bat?” teljesen értelmetlen. Nagel szerint azonban nem az, ugyanis éppen a denevér szubjektív perspektívája az,

---

<sup>9</sup> FV, 38. §.

<sup>10</sup> Nagel, i. m. 169. o.

<sup>11</sup> Nagel, i. m. 170. o., kiemelés tőlem, T. J.

ami miatt nem tudjuk, milyen denevérnek lenni. De tegyük fel azt a kérdést, hogy „milyen az *embernek* embernek lenni?” (what is it like for a human being to be a human being?). Ez a kérdés Wittgenstein szerint éppen úgy értelmetlen, mint az előző, Nagel szerint azonban nem értelmetlen, sőt, ahogy fogalmaz: „mi tudjuk, milyen az, nekünk lenni” (we know what it is like to be us).<sup>12</sup>

De vajon miért értelmetlenek Wittgenstein szerint ezek a mondatok, melyek Nagel szerint arra hivatottak, hogy rámutassanak a „tudatoság” illetve a „szubjektív perspektíva” fogalma közti lényegi kapcsolatra? Válasz: Egyszerűen azért, mert a mindennapi nyelvben sosem használjuk sem a „tudni”, sem pedig a „milyen is az?” kifejezéseket ilyen módon; ezekben a mondatokban e kifejezéseket abnormis módon használjuk. Teljesen értelmes volna Wittgenstein szerint azt kérdezni, hogy „milyen is az, szerelmesnek lenni?”, vagy azt, hogy „milyen is az, átélni egy szörnyű fogfájást?”, vagy azt, hogy „milyen is az, belekortyolni egy zamatos kávéba?”. Ezeket a kérdéseket Wittgenstein annak ellenére értelmesnek tekintené, hogy nagyon nehéz (csaknem lehetetlen) szavakkal felelni rájuk. Miért értelmesek mégis? Azért, mert *utalhatunk e minőségekre, azaz léteznek olyan szituációk, amelyben azt mondhatjuk a társunknak: „látod-látod öregem, ilyen is az, szerelmesnek lenni”, vagy hogy „ugye tudod már, milyen is, ha az embernek szörnyen fáj a foga”, és miután társunkkal megkóstoltattuk a kávé, joggal mondhatjuk: „no látod, ilyen az, belekortyolni a zamatos kávéba”. Azonban — és ez a döntő! — nem képzelhetők olyan szituációk, amelyben a „milyen az, nekem mint embernek, embernek lenni?” kérdésre bármilyen módon válaszolni tudjunk.*

## Negyedik ellentét

A negyedik ellentét, amit feltétlenül meg kell említenem, talán a legismertebb. Ez az ellentét az emberi cselekvések wittgensteini és nem-

---

<sup>12</sup> Nagel, i. m. 170.

wittgensteini (*common sense*) magyarázata között feszül. Vegyük a következő mondatokat:

(a) Tamás megölte az anyját, mert meg *akarta* örökölni az öreg Moszkvicsot.

(b) Felemeltem a kezem, mert fel *akartam* emelni a kezem.

A két egymással szembenálló álláspont a következőképpen fogalmazható meg:

(1) Amikor azt mondom, hogy „Tamás megölte az anyját, mert meg *akarta* örökölni az öreg Moszkvicsot”, vagy azt, hogy „Felemeltem a kezem, mert fel *akartam* emelni a kezem”, akkor *nem* kauzális magyarázatokkal állok elő, ugyanis egy cselekedet indoka nem a cselekedet oka.

(2) Amikor azt mondom, hogy „Tamás megölte az anyját, mert meg *akarta* örökölni az öreg Moszkvicsot”, vagy azt, hogy „Felemeltem a kezem, mert fel *akartam* emelni a kezem”, akkor *kauzális* magyarázatokkal állok elő, ugyanis egy cselekedet indoka, az adott cselekedet oka.

Wittgenstein az (1) álláspontot képviselte<sup>13</sup>, és ez talán az egyetlen pont, ahol Wittgenstein álláspontja tökéletesen megegyezik Ryle felfogásával. A legfontosabb érv eme nézet mellett – nagyon leegyszerűsítve – ekképp foglalható össze: az indokok azért nem lehetnek egy cselekedet okai, mert amikor egy cselekvést annak indokaival magyarázunk, akkor nem vagyunk képesek fogalmilag különbséget tenni az ok és az okozat között, ami pedig elengedhetetlen ahhoz, hogy oksági kapcsolatról beszéljünk. Másként fogalmazva: az indokok azért nem lehetnek okok, mert egy oksági kapcsolatban az oknak *logikailag függetlennek* kell lennie az okozattól (hisz a kauzális kapcsolat nem fogalmi kapcsolat), azonban egy cselekvés oka nem függetleníthető logikailag az okozattól, azaz magától a cselekvéstől. Nézzünk egy példát. Tegyük fel, az történik, hogy Tamás agyonveri a feleségét. Akik szerint az indokok okok, azt állítják, hogy Tamás cselekedetének az az oka, hogy Tamás agyon *akarta* verni a feleségét. Az ok tehát az, hogy Tamás agyon *akarta* verni a feleségét, és az okozat

---

<sup>13</sup> Lásd FV, 611–638. §.

pedig maga a cselekvés: agyonverte a feleségét. Azonban – szól az (1) álláspont érve – nem vagyunk képesek fogalmilag különbséget tenni a „Tamás agyon *akarta* verni a feleségét” és a „Tamás agyonverte a feleségét” esete, mint az állítólagos ok és állítólagos okozat között. Hasonlóképpen nem vagyunk képesek fogalmilag különbséget tenni a „felemelem (mivel így akarom) a kezem” és a „felemelkedik a kezem” esete között.

Persze mindenkiben felmerül a kérdés, hogy akkor mi a különbség a „felemelkedik a kezem” és a „felemelem a kezem” mondatok között. A *common sense* (antiwittgensteiniánus) válasz ugyebár az, hogy a második esetben *akaratom eredményeképpen* emelkedik fel a kezem, míg az első esetben *akaratomtól függetlenül*. Az (1) álláspont híve azonban azt feleli a feltett kérdésre, hogy a két mondat közötti különbség mindössze abban áll, hogy *eltérő módon* írják le ugyanazt az eseményt: a második mondatban szerepel *intencionális* terminus, az elsőben azonban nem.

Napjainkban a legtöbb analitikus filozófus a (2) nézettel szimpatizál, ugyanis szinte valamennyien triviálisan igaznak veszik azt, hogy *létezik mentális okozás*. Az (1) álláspont azonban értelemszerűen tagadja a mentális okozást, hiszen az (1) szerint az indokok (mint mentális állapotok) nem okok. Az (1) álláspont hívei nem általánosságban tagadják az oksági kapcsolatokat, mint például Hume, hanem annak csak egy speciális fajtáját tagadják: a mentális okozást. Természetesen az (1) álláspont szerint létez(het)nek oksági kapcsolatok fiziológiai-neurofiziológiai szinten, de egy *mentális állapot* (például egy akarási *cselekedet*) (például, hogy felemelem a kezem) nem okozhat.

Az (1) álláspontnak – annak ellenére, hogy majdnem bizonyosan hamis – két előnye is van:

Az (1) álláspont egyik előnye az, hogy megoldást kínál a „szabadság *versus* determinizmus” problémára. Ha ugyanis az indokok nem okok, azaz különböznek egymástól az indokok és az okok, akkor kompatibilista modorban az (1) álláspont híve mondhatja azt, hogy a fiziológia elvileg lehet determinisztikus, azonban a testi mozgások *oksági* (fiziológiai) *magyarázata* különbözik az emberi cselekvések *indokokon alapuló magyarázatától*. Következésképpen, az emberi cselekvések determinista magyarázatának a feltételezése egészen egyszerűen *konceptuális hiba*.



Az (1) álláspont másik – és témánk szempontjából lényegesen fontosabb – előnye az, hogy igen egyszerű megoldást kínál a test-lélek problémára. Érdeemesnek látom, hogy ebbe egy kicsit jobban belemerjünk:

A test-lélek probléma nehézsége abban áll, hogy létezik három, külön-külön intuitíve igaznak tűnő kijelentés, amelyek együttesen azonban inkonzisztenciát eredményeznek. A három kijelentés ekképp hangzik:

- (a) A mentális fenomének *nem* fizikai fenomének.
- (b) A mentális fenomének a fizikai fenomének világában *kauzálisan hatékonyak*.
- (c) A fizikai fenomének világa *kauzálisan zárt*.

Nem nehéz belátni, a három kijelentés együttesen miért inkonzisztens. Az (a) kijelentés az ontológiai dualizmus (vagy szubsztancia dualizmus) megfogalmazása, ami azt mondja ki, hogy a fizikai entitásokon *kívül* léteznek szellemi entitások is. Az ember a teste mellett rendelkezik lélekkel is. A (b) kijelentés azt mondja ki, hogy létezik mentális okozás, vagyis azt, hogy mentális állapotaink (akaráink) a fizikai világban *kauzális* szerepet játszanak: igaz módon állíthatjuk például azt, hogy „annak, hogy felemelkedett a karom, az az oka, hogy fel akartam emelni a karomat”. A (c) kijelentés pedig azt mondja ki, hogy egy fizikai eseménynek (például annak, hogy felemelkedik a karom) csakis *fizikai* esemény lehet az oka.

E három kijelentés mindegyikét elfogadja a józan ész, azonban a három kijelentés – mint mondtam – együttesen nem állítható. Következésképpen a három kijelentés közül valamelyiket tagadni kényszerülünk.

No mármost, az (1) és a (2) álláspont abban tér el egymástól, hogy az (1) a (b)-t, a (2) pedig az (a)-t tagadja. Mivel a kortárs analitikus filozófusok döntő hányada a (2) álláspontot fogadja el, azt állítják, hogy az (a) hamis.

Nyilvánvaló, hogy ha (a)-t utasítja el, a (2) álláspont könnyedén képes magyarázni a mentális okozást, hiszen e nézet szerint a mentális fenomének valamilyen értelemben *fizikai fenomének*, és a mentális fenomének *mint* fizikai fenomének képesek a fizikai világban *kauzális*

szerepet betölteni. Mivel a kortárs analitikus filozófusok többsége a (2)-t fogadja el, elmondható, hogy a kortárs analitikus filozófusok többsége a test-lélek problémát materialista módon oldja meg.

Az (1) álláspont híve azonban nem az (a)-t, hanem a (b)-t, azaz a mentális okozást tagadja, és elfogadja azt, hogy a mentális fenomének *nem* fizikai fenomének, és ezzel a test-lélek probléma igen egyszerű és (sokak szerint) attraktív megoldását nyújtja. Abból azonban, hogy az (1) álláspont elfogadja azt, hogy a mentális fenomének *nem* fizikai fenomének, nem következik az, hogy az (1) híve karteziánus, azaz olyasvalaki, aki szerint létezik egy testtől független szellemi szubsztancia. Hogy világos legyen, amiről beszélünk, Wittgenstein a következő négy tézist képviselte:

- (a') Léteznek mentális állapotok.
- (b') A mentális állapotok *nem* azonosak a viselkedéssel és viselkedési diszpozíciókkal.
- (c') A mentális állapotok *nem* azonosak neurofiziológiai állapotokkal.
- (d') A mentális állapotok *fogalmi* kapcsolatban állnak a viselkedéssel.

Nézzük egy pillanatra a (d')-t. Ha valaki azt állítja tehát, hogy a mentális állapotok *fogalmi* kapcsolatban állnak a viselkedéssel, akkor úgy gondolja, hogy a mentális állapotok megértéséhez az emberi életforma különböző megnyilvánulásait – csúnyán mondván –, az emberi viselkedés mintázatait kell vizsgálnia, és nem az elme és az agy közti kapcsolatot. Vagyis, aki Wittgenstein álláspontját osztja, nem sokat remél a természettudományoktól abban a tekintetben, hogy az az elméről túl sok okosat mond. Konklúzióm tehát ugyanaz, mint a második ellentét bemutatása végén: az nevezetesen, hogy Wittgenstein az antinaturalizmus képviselője, mégpedig annak utolsó komolyabb képviselője.

## SUMMARY

*Why is the later Wittgenstein so unpopular nowadays among analytical philosophers?*

On the ground of my personal experience I should say that the later Wittgenstein is an unpopular thinker for most of analytical philosophers. Of course, everybody has been engaged in Wittgenstein studies in one of the earlier periods of his/her life, but later they were disillusioned.

In this study I try to make clear those main points which are respon-

sible for this negative attitude of the majority of contemporary analytical philosophers toward Wittgenstein. I will concentrate on four problems, and show the different views with regard to them. I will not go into the details of any of these, but confine myself in my lecture exclusively to the introduction of the demarcation lines answering to the different camps.

## **„OSZTRÁK” FILOZÓFUS VOLT-E WITTGENSTEIN?**

### **Rudolf Hallernak az önálló Osztrák filozófiáról szóló koncepciójához\***

NEUMER KATALIN

#### *1. Miről fognak a következők szólni és miről nem?*

##### *1.1. Rudolf Haller koncepciója*

Természetesen nem Wittgenstein származásáról és életének színhelyeiről lesz szó, hanem arról, hogy vajon (ill. mennyiben) esik filozófiája az abban az értelemben vett „önálló Osztrák filozófia” („Osztrák” nagybetűvel – mint Rudolf Haller ebben az összefüggésben írni szokta) fogalma alá, ahogyan Haller ezt számos munkájában meghatározta. Haller megfogalmazásai ugyan az osztrák filozófia lehetséges meghatározásaiból különböző helyeken különböző mozzanatokat emelnek ki, ám mégis közös bennük, hogy az osztrák filozófia

---

\* Jelen tanulmány annak az előadásnak a terjedelmesebb írásos változata, amelyet a 2001 augusztusában a Wittgenstein halálának 50. évfordulója alkalmából Kirchbergben rendezett „Wittgenstein und die Zukunft der Philosophie. Eine Neubewertung nach 50. Jahren” című konferencián tartottam. A tanulmánynak több olyan részlete van, amelyet ilyen vagy olyan formában, sokszor más megfogalmazásban magyarul már publikáltam. Ennek ellenére bizakodom, hogy ezen részek újrendezése, átfogalmazása, ill. más összefüggésbe helyezése tudhat még valamit nyújtani az olvasónak. Tanulmányom az OTKA T 030037-es számú pályázata támogatásával íródott.

jellegzetessége – szemben a német filozófiával („német” kisbetűvel) – abban áll, hogy tudományos és empirista irányultságú, nyelvkritikai és antikantiánus. Haller szerint az, hogy az osztrák filozófia tudományos és empirisztikus, azt jelenti, hogy alapposztulátumai közé tartozik – a logikai koherencia stb. követelményei mellett – minden ismeret empirikus megalapozásának az elve éppúgy, mint a magyarázati alapok – és ezáltal a létezők – gazdaságosságának/szükségesre redukálásának [Sparsamkeit der Erklärungsgründe], valamint a tudományos megismerés egységének elve (Haller 1979: 22., 187. o.). Ez utóbbi egység a természettudományos ideál elismerésének jegyében kell megvalósuljon (Haller 1979: 22. o., Haller 1986: 38. o.). Ennek következtében az osztrák filozófia módszere induktív (Haller 1979: 38. o.), azaz az egyedi esetekből indul ki, nem pedig általános posztulátumokból. A mondottakból az is következik, hogy a tapasztalat *mellett* nem ismer el apriori megismerési forrásokat. Az osztrák filozófia ennél fogva realista, objektív, antiidealista, antispekulatív és antimetafizikus, ellentétben a szubjektivistá kanti filozófiával és a spekulatív német idealizmussal (Haller 1979: 8., 167. o., Haller 1986: 12., 22., 35., 43–45., 222. o.). „Nem Kant vagy Hegel, hanem Hume és Mill” tehát az osztrák filozófia „elődei”, és „ha valaki a korábbi idők német filozófusai közül befolyásossá vált, akkor az egyedül Leibniz volt” (Haller 1979: 119. o., vö. 125. o., és Haller 1986: 23. o.). És végül az osztrák filozófia – tudományosságával is összhangban – antiirracionalista, azaz „minden rajongó, dinamikus metafizika visszautasítása” (Haller 1986: 38. o.) jellemző rá.

Ez a kép az osztrák filozófiáról – tágabban: az osztrák mivoltáról –, miként Haller is megállapítja, mindenesetre ellentmond „az osztrákság kliséjének”. E klisé szerint az osztrákság valami „pontatlan, mellékes és kötetlen/nem kötelező [unverbindlich]” volna, ahelyett, ami Haller szerint ténylegesen: vagyis valami „nem-mellékes” és „feltétlen”, ami többek közt az objektivizmusban nyilvánul meg (Haller 1986: 43. o.). Vagy hogy Haller egy összefüggő hitvallásszerű megfogalmazását is idézzük:

*Ennek az osztrák filozófiának sajátos és saját karaktere van: komoly tudományos filozófia, amely soha nem vált szivacsossá-képlékennyé, ahogyan egyébként az*

osztrákokat talán jellemeznék, hanem eleve mindig kitartott a szigorú fogalmiság és tudományosság mellett. (Platzer 1998: 11. o.)

Az eddig felvetett kérdések első megközelítésben mind pusztán filozófiatörténeti kérdések. Valójában azonban Haller számára ennél többről van szó: már a kezdet kezdetén, amikor koncepcióját először megfogalmazta, úgy gondolta, olyan tradíciót vázolt fel, amely követendő.

Azonban még fontosabbnak tűnik számomra múltunk kutatásának jelentős feladatánál, hogy a filozófiai munkát e múlt jó szellemének jegyében folytassuk, tehát tudományosan, empirisztikusan és nyelvkritikailag. (Haller 1979: 22. o.)

Ezt az elgondolást az idős Haller sem tagadta meg. Emellett álljon itt egy 1993-as szép megfogalmazása:

Bárcsak ez a könyv ne csak történeti érdeklődést szolgálja, hanem abban segítene, hogy a jövő munkájába – a tudományos filozófia megújításába – több bátorsággal belekezdjünk. (Haller 1993: VIII. o.)

Haller koncepciója rendkívüli befolyást gyakorolt mind Ausztriában, mind pedig Ausztrián kívül is, az utóbbi esetben elsősorban az analitikus filozófia képviselői között. Ausztriában a szónak egy értelmében megteremtette az osztrák filozófiát, s ez még akkor is igaz, ha esetleg a koncepcióról kiderül, hogy nem tartható. Részben ugyanis elindította a kutatásnak egy irányát, nevezetesen az *osztrák* filozófia történetének a kutatását, mely kutatás korábban nem létezett. Részben pedig sikerült megfelelő intézményes háttérrel is létrehozni ezekhez a kutatásokhoz (s ez utóbbi mint szociológiai tény is rendkívül érdekes): Haller indította az általa szerkesztett, az amszterdami Rodopi kiadta, „Studien zur Österreichischen Philosophie” című könyvsorozatot és egy ugyanitt megjelenő, megint csak általa a kezdetektől 2000-ig, huszonhat évig szerkesztett folyóiratot, amely az évek során a vezető analitikus folyóiratok közé emelkedett, s amely mindennek ellenére továbbra is büszkén viseli a(z osztrák) provinciára utaló címet: *Grazer Philosophische Studien. Internationale Zeitschrift für analytische Philosophie*. De ugyanígy Haller erőfeszítéseinek eredménye a bécsi Institut Wiener Kreis létrejötte

és az 1999-ig általa vezetett grazi Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie megalapítása.

Mint mondtam, a koncepció mindazonáltal túllépte az osztrák határokat. Részben másutt is elindította az osztrák filozófia történetének kutatását<sup>1</sup>, mely – mivel Haller a koncepcióját nem szűkítette a német nyelvű osztrák filozófiára, hanem kiterjesztette a volt Monarchia területére (vö. Haller 1979: 12–14. o. és Haller 1986: 169. o.) – tágabb esztörténeti jelentőségű, beleértve a magyar gondolkodástörténet kutatását is. Részben pedig a történeti kereteken túllépve a kérdésfelvetés alkalmat adott arra, hogy az ún. „analitikus–kontinentális” filozófia ellentéteire vonatkozó elképzelések ebben a formában is artikulálódjanak, s még továbbmenve a filozofálás követendő metódusára vonatkozó viták terepévé váljanak.<sup>2</sup>

### *1.2. A jelen tanulmány főbb kérdésfelvetései*

További fejtegetéseim kiindulópontjául azok a melléktitkok szolgálnak, amelyeket tanulmányom elején felsoroltam, és amelyek az osztrák filozófiát jellemeznék. Mint majd kitűnik, osztom Haller abbéli véleményét, hogy az angol filozófia története nem sajátíthatja ki magának Wittgensteint (Haller 1979: 99. o., Haller 1986: 31. o., vö. 43. o.).<sup>3</sup> Természetesen azt sem akarom kétségbe vonni, hogy Wittgenstein filozófiája nyelvkritikai. Mivel a kérdés, hogy Wittgenstein kantianus vagy antikantianus volt-e, túl messzire vezetne,<sup>4</sup> ezzel a tézissel sem

---

<sup>1</sup> E kutatásoknak hazai legnevesebb képviselője Nyíri Kristóf.

<sup>2</sup> Vö. pl. meglehetősen extrém megfogalmazásban Smith 1994: 30–38. o. és Smith 2000: 1–22. o.

<sup>3</sup> Ez nem jelenti azt, hogy Haller nem az osztrák és az analitikus filozófia egymáshoz tartozása kontextusában tárgyalná Wittgensteint (vö. pl. Haller 1979: 83–84, 86–89., 96–97. o.).

<sup>4</sup> Egy régi – összességében nem túl jól sikerült – tanulmányomban felhoztam néhány érvet mellett, hogy miért elégedjünk meg azzal, hogy Wittgensteintől csak a kantianizmus gyengébb változatát követeljük meg. Először is úgy tűnik a számomra, hogy a tényleges filozofálás (tehát nem csak a filozófiatörténet-írás) az utóbbi évtizedekben a kanti fogalmakat kiterjesztette. Emellett azt a tényt is figyelembe kell venni, hogy Wittgenstein Kant-képéhez nagyjából Schopen-

szeretnék itt foglalkozni. Érvélesem középpontjában tehát a tudományosság és az empirikus irányultság szempontjai fognak állni. Emellett Wittgenstein késői filozófiájára fogom korlátozni a tárgyalást.

Önmagában, persze, nem túl izgalmas feladat bemutatni, hogy Wittgenstein késői filozófiájában nem képviselte a tudományosság és az ugyanebben az értelemben vett empirizmus elvét. Ezt megjegyzéseinek egy közepesen közeli olvasata is képes kimutatni. Ezért érvelésemet nem mindjárt az említett kérdésekkel, hanem kissé távolabbról fogom kezdeni. Wittgenstein késői filozófiáját ugyanis az úgynevezett élet filozófiái vagy életfilozófiák háttére előtt szeretném elemezni, s ezáltal a két kérdéskört egymással összekapcsolni. Ez utóbbi adja, úgy gondolnám, vállalkozásom érdekességét. Az „életfilozófia” szempontja Hallernak egy viszonylag késői tanulmányában is felmerül, bár negatív, ahol az osztrák filozófia korábban megnevezett jegyeihez még hozzáfűzi, hogy „szigorú távolságot tart az élet- és egzisztenciál-filozófiákból eredő irracionalista mozgalmakkal szemben” (Haller 1996: 154. o.).<sup>5</sup>

---

hauer, Mauthner, William James, Frege és Russell közvetítésén keresztül jutott. Ennélfogva a filozófus kantianizmusát aligha lehet anélkül tárgyalni, hogy a nevezett szerzőkre utalnánk. Mind a kortárs filozófiában, mind pedig kiváltképp Schopenhauer és Mauthner filozófiájában az apriori fogalma a ténylegesség egyfajta fogalmával kapcsolódik össze (vö. Schopenhauer 1977: II. köt., 211–212. o., az idézetet lásd a 12. lábjegyzetben; Mauthner 1982: I., köt., 337. o.), ami viszont Wittgenstein némely fejtegetésével állítható párhuzamba (Neumer 1992: 192–197. o.). Ehhez a gondolathoz itt még hozzáfűzném, hogy természetesen nem tartom Wittgensteint *in toto* kantianusnak, hanem csak azon a nézeten vagyok, hogy koncepciójának egyes mozzanatai megvilágító erővel interpretálhatók a kanti filozófia fényében.

Íl hogy ez a szempont mennyiben esik egybe vagy hozható kapcsolatba Haller egy korábban is már említett szempontjával, nevezetesen az antiirracionlizmus-sal, azaz „minden rajongó, dinamikus metafizika elutasításá-val” (Haller 1986: 38. o.), nem tudom eldönteni. Egy összefüggés azonban nyilvánvaló, mégpedig azzal, ahogyan Haller az osztrák filozófia 50-es évekbeli fejlődését jellemzi és kategorikusan elveti (Haller 1986: a „Die philosophische Entwicklung im Österreich der Fünfzigerjahre” című tanulmánynak kiváltképp a 231–239. oldalai).



Valójában azonban azt, hogy Wittgenstein filozófiáját ebből a szempontból elemezzük, már Haller e megjegyzése nélkül is maguk Wittgenstein szövegei is sugallják.<sup>6</sup> S itt nem olyan felületes banalitásokra gondolok, mint hogy Wittgenstein életformákról beszélt és rendszeresen a nyelvjátékok élő életére mutatott rá. Elképzelésemhez közelebb visz az a megfigyelés, hogy Wittgenstein a szigorú érvelés helyett csak hasonlatok sorát tudta/akarta kínálni, és módszere bemutatásakor a *Filozófiai vizsgálódások* előszavában metaforával – azaz megint nem pontos meghatározással – élt, mégpedig a tájképvázlat organikus metaforájával. Az ilyesfajta metaforák Wittgenstein stílusára már igen korán, a késői koncepció kialakulásának kezdetén jellemzők. Már 1929-ben előszeretettel alkalmaz olyan szóképeket, amelyek az organikus élettel kapcsolatosak: például szembeállítja az „élő meleg magot” a „holt kavicsal” (WA2 49. o.). „Külsődleges kéregről” szól, szemben a „törzs bensejével, ahol a hajtóerők vannak”, s még a négyzetgyökről is úgy beszél, mint aminek „élő lényege” van, szemben a számokkal, melyek csak „holt kiválasztódásai” a lényegnek (WA2 23. o.).

Céлом azonban több, mint hogy ilyesfajta egyedi, bármennyire is sokatmondó megfigyeléseket rögzítsek: sokkal inkább azt szeretném megragadni, milyen hasonlóságok és különbségek vannak az (vagy pontosabban: egyfajta) életfilozófiai gondolkodásmódnak és Wittgenstein késői filozófiájának fogalmi hálója között. E célból első lépésben egy fogalmi hálót fogok rekonstruálni Schopenhauer, Kierkegaard és Spengler műveinek elemzése révén, azaz olyan életfilozófiaiilag orientált gondolkodók művei alapján, akiket Wittgenstein kétségen kívül tanulmányozott.<sup>7</sup> Ezután ez előtt a háttér előtt fogom Wittgenstein késői filozófiáját vizsgálni. Eközben az egyik oldalon párhuzamokat fogok

---

<sup>6</sup> Ez a gondolat egyike volt *Határutak* című könyvem fő szempontjainak, mely 1991-ben, azaz öt évvel Haller fent említett tanulmánya előtt jelent meg.

<sup>7</sup> Mint a fenti megfogalmazásból kivehető, vizsgálódásomnak nem célja, hogy az életfilozófiákat mint olyanokat jellemezze, még ha remélem is, hogy az a fogalmi háló, amelyet Kierkegaard, Schopenhauer és Spengler művei alapján kibontok, valamennyivel hozzájárulhat az életfilozófiák általános jellemzéséhez is.

vonni az ekképp rekonstruált fogalmi háló és a között a fogalmi háló között, amellyel Wittgenstein a legkülönbözőbb problémák taglalásakor dolgozott. A másik oldalon azonban azt is meg fogom mutatni, hogyan fogalmazta át Wittgenstein ugyanezt a fogalmi hálót, sőt, némely vonatkozásban hogyan vetette el. Az utóbbi azt is jelenti, hogy Wittgensteint nem szeretném egyszerűen „életfilozófusnak” tekinteni, hanem csak amellet szeretnék érvelni, hogy filozófiájának sok (sőt nagyon sok) aspektusa ez előtt a háttér előtt gyümölcsözően értelmezhető.

## 2. Az élet egyfajta filozófiája (Schopenhauer, Kierkegaard, Spengler)

Ismeretes, hogy az életfilozófiák: a német idealizmusra, kiváltképp a hegeli rendszerfilozófiára való ellenreakció a 19. században, mégpedig többek közt – hasonlóan a klasszikus pozitívizmushoz – az egyedi esetek jelentőségét hangsúlyozza. Tehát – természetesen – nem csak egyetlen módja van annak, hogy a klasszikus német idealizmust el lehessen utasítani. Emellett az életfilozófiák a klasszikus racionalizmus-hoz is kritikusán viszonyulnak, éspedig megint csak az egyedinek/egyesnek és az *egész* embernek a nevében, aki nem korlátozza magát az észtevékenységekre, hanem érez és cselekszik is. Olyan vonások, amelyek ez alá a tendencia alá sorolhatók, felismerhetők a fent nevezett, Wittgenstein olvasta szerzők műveiben is. E munkákból egy oppozíciós sort lehet rekonstruálni, amelynek az egyik oldalán olyan predikátumok állnak, mint „anooganikus”, „halott”, „kauzálian meghatározott”, „determinált”, „automatikus”, „mechanikus”, „szisztematikus”, „absztrakt”, „diszkurzív”, „logikus”, „törvényszerű”, „definíálható”, „objektív”, „külsődleges”, „idegen”, „közömbös”, „tárgyas”, „reflexív”, „empirikus”, „igaz és hamis”, „a természetre vonatkoztatott”, „monologikus”, „közlhető” és „megtanulható”, a másik oldalán pedig olyan szavak, mint „organikus”, „élő”, „tevékeny”, „mély”, „lényegi”, „együttérezni” [mitfühlen], „megélni”, „közvetlen”, „velülnkszületett”, „megtanulhatatlan”, „közlhetetlen”, „szubjektív”, „individuális”, „az emberi világra vonatkozó” és „dialogikus”. A nevezett szerzők a predikátumok első sorát pozitívan, a másodikat pedig negatívan értékelik. Az első predikátumok olyan területre vonatkoznak,

amelyhez többek közt – szerzőtől függően – az élettelen természet, a tudomány és az elméleti gondolkodás általában, a mindennapi élet, a mindennapok nyelve és/vagy egyenest a nyelv mint olyan is tartoznak, a második szósor pedig ezzel szemben az embernek, az ember élő gyakorlatának, a művészetnek, a vallásnak, az etikának vagy a filozófiának a világára utal. A két világnak nemcsak a létmódja különbözik egymástól, hanem más beállítódás és megismerésmód számára is hozzáférhetőek.

Schopenhauer jellemzésében az ember mindennapi élete mint *monoton* és öntudatlanul működő, előre *determinált* mechanizmus jelenik meg (Schopenhauer 1977: II. köt., 402. o.). Hasonló áll szerint a mindennapi nyelvre, de a nyelvre általában véve is. Úgy véli ugyanis, hogy a szavak, a fogalmak és az absztrakt logika alkalmazását bárki ugyanolyan mértékben *meg tudja tanulni*: sem a végrehajtás, sem pedig az eredmény nem különbözik az egyes embernél, mégpedig azért nem, mert a nyelv az ész alá tartozik, melynek viszont a fogalomképzés és a *diszkurzív és absztrakt logika* a sajátja. Schopenhauer a megismerésnek két fajtáját állítja egymással szembe. Mivel a nyelvhasználat szerint a tudományos gondolkodás egyik jellemző vonása, ezért nézete szerint mind a nyelv, mind pedig a tudományok csak tökéletlen ismereteket tudnak nyújtani számunkra: csak „képzeteket, amelyek [...] örökre **idegenek** maradnak, és mint meg nem értett hieroglifák állnak előttünk” (Schopenhauer 1977: I. köt., 139. o.),<sup>8</sup> és „amelyeknek a jelentését nem értjük”. Ennek az az oka, hogy „az okozati kapcsolat [...] csak **szabályokat** és relatív rendet” tud kínálni, és hogy „*kívülről* a dolgok lényegéhez soha nem tudunk elhatolni” (Schopenhauer 1977: I. köt., 142. o.) – szemben a szemlélettel, az intuícióval és ekképp a filozófiával is, amelyek *belülről* szemlélnek. A filozófia – szemben a tudományokkal – nem olyan *empirikus* és *kauzális* összefüggésekre irányuló kérdésekre keresi a választ, mint „Miért?”, „Mikor?”, „Hogyan?”, „Honnét?” és „Mi célból?”, hanem arra a kérdésre, hogy „Mi a világ?” (Schopenhauer 1977: I. köt., 123, 170, 231–232. o.)

---

<sup>8</sup> Az idézetekben az összes vastag betűs kiemelés itt és a következőkben is tőlem származik. N. K.

Kierkegaard szintén dichotomikus viszonyt állított fel az igazságok két fajtája között. Jóllehet, kifejezésmódja felületesen szemlélve az ellenkezőjét sugallná annak, mint amit Schopenhauer mond, a két gondolat hasonlóságát nehéz nem felismerni: az egyik – alacsonyra értékelt – oldalra Kierkegaard a megismerésnek azt a fajtáját állítja, amely az *empirikus sokféleségre* irányul, amelyre az *objektivitás* és a megismerendőnek – az igazságnak – a tárgyiasítása a jellemző, és amelynek számára annak van jelentősége, „AMIT mondanak” – szemben a másik, a *szubjektív* oldallal, amelyet Kierkegaard magasra értékelt, s ahol az hangsúlyozzuk, „HOGYAN monduk” valamit (Kierkegaard 1982: I. köt., 193. o.). Ennek a következménye kettős. Mivel a tulajdonképpeni értelemben vett igazság Kierkegaard szerint „nem lehet a »szemlélődés« tárgya” (Kierkegaard 1977: 242. o.), ezért nem lehet közvetlenül, „kioktatólag” közölni, nem lehet róla *diszkurzív* prózát, értekezéseket írni. A közvetítésnek ennél a tárgyiasító formájánál ugyanis mind a beszélő, „Én”, mind pedig a hallgató, „Te” eltűnik (Kierkegaard 1977: 244. o.). Az igazságnak adekvát közlésformák ehelyett az *indirekt* forma, ahol a nyelvi megfogalmazás – paradox módon épp akkor, ha adekvát – mint pusztán empirikus létező az egzisztenciális igazságokra csak *utalni* tud, ill. a *dialogusforma*. Mindkét tényezőnek az a következménye, hogy az olvasó bevonódik az értelemadás folyamatába. Tehát nem lezárt – *tárggyá* tett – igazságokat tanítanak neki, hanem „a mű értelme az olvasóban magában rejlik” (Kierkegaard 1982: I. köt., 239. o.). Ez utóbbi már utal a második pontra: míg a tudományos igazságoknál elegendő csak az eredményt közölni, mivel az út, amely az eredményhez vezet, az eredményhez való viszonyában *közömbös* és véletlenszerű, addig a tulajdonképpeni igazsághoz vezető út sem nem rövidíthető le, sem nem takarítható meg, mivel itt az út az igazság maga (Kierkegaard 1977: 216. o., Kierkegaard 1982: I. köt., 70. o.), ill. az igazság a begyakorlás útjában, „az elsajátítás folyamatában” van (Kierkegaard 1982: I. köt., 70. o.).<sup>9</sup>

Kierkegaard-nak ez a koncepciója párhuzamba állítható a spengleri koncepció némely mozzanatával. Spengler a racionalista nyelvkoncepcióval szemben – amely szerinte egy mondatot pusztán mint valamely ítélet, ill. gondolat kifejezőeszközét tekinti – a nyelv *cselekvés-* és

---

<sup>9</sup> Lásd ehhez részletesebben Neumer 1995.

*dialogusjellegét* hangsúlyozza. Humboldt ismert tézisének parafrázisa-ként azt állítja, hogy „a nyelv nem dolog, hanem tevékenység” (Spengler 1923: II. köt., 138. o.). A romantikusok nyelvfelfogását védi a racionalistákéval szemben. Az utóbbiak számára nézete szerint

a „gondolat” látszik a beszéd *céljának*. Mivel [a racionalisták] szokásosan egymaguk-ban ülnek, megfélekeznek arról, hogy a beszéden túl ott van a *meghallgatás*, a kérdés mellett a *válasz*, az *Én-en* túl a *Té*. Azt mondják, „nyelv”, és a beszédet [Rede], az előadást, az értekezést értik. Elgondolásuk a nyelv keletkezéséről *monologikus*, és ezért hamis. [...] A beszéd [azonban] nem monologikus, hanem *dialogikus*. (Spengler 1931: 42. o.)

A mondottak szolgálnak a „nyelv – beszéd” distinkció alapjául is: míg a beszéd tevékenység, addig a nyelv csupán a jelek *halott* összessége, a beszéd *külső* grammatikai formája – pusztán *absztrakció*, determinált rendszer kauzális logikával, amely az individuálisat nem képes kifejezni. Egy közleményhez azonban hozzátartoznak az őt kísérő gesztusok, arckifejezések, pillantások, a hanglejtés és a kultúra is – azaz olyan tényezők, amelyek rendje organikus. Míg a nyelv jelrendszerét *meg lehet tanulni* és *be lehet gyakorolni* – azaz automatizálni lehet –, sőt, ez az egyedüli módja annak, hogy elsajátítsuk, addig az *élő* kifejezés képessége *velünk született*.

Hasonló oppozíciót ismétel Spengler annál a szembeállításánál is, amelynek az egyik oldalára a *tudományos ismereteket*, kiváltképp a *természetről* szóló ismereteket állítja, a másik oldalára pedig az *emberismeretet*, *élettapasztatatot*, ill. a *történelem* ismeretét. Míg valamely, a természetre irányuló vizsgálódás a *mechanikus világ törvényeit* és *kauzális összefüggéseket* kutat, *szisztematizál*, *definíciókat* és *hipotéziseket* állít fel, *kísérleti technikát* alkalmaz, és a *predesztináció* alapján *jóslatokat* tesz, addig az emberre irányuló vizsgálódás témája az *élet* és az *organikus*. Míg a mechanikus világot *megismerjük*, addig az életet *megéljük*. Az életről szóló ismeretünk *nem tudás*, amely „igaz” vagy „hamis” lehetne, hanem *közvetlen belső bizonyosság*. Míg az élettapasztatatot, az élet *együttérezhető* [mitfühlen], s végső soron szótlan, addig tudományos ismeret csak szavak révén létezik – az utóbbit *közöljük*. Ha tudományosan vizsgálódunk, akkor a megismerés tárgyát – hasonlóan ahhoz, ahogyan Kierkegaard-nál láttuk – „a szemlélő élő aktusától elválasztva gondoljuk” (Spengler 1923: I. köt., 497. o.), *merev, holt tárggyá tesszük*.

Ami megélhető/megélendő, arra csak *utalni* lehet, az csak *analógiák* révén érthető meg: az analógiák értetik meg velünk, hogy ami a *felszínen* különböző, az a *mélyben* azonos. „A természetet tudományosan kell tárgyalni, a történelemtől *költetni* kell”, ill. egy igazi történeti munka még olvasóját is költővé teszi – a mű értelme ekképp az olvasóban rejlik, miként Kierkegaard-nál is láthattuk.

### 3. Az élet egy másik filozófiája (Wittgenstein)

#### 3.1. Párhuzamok

A fentiek több mozzanata is elidegenítőleg hathat az analitikus filozófián iskolázott olvasóra. Ez még a Spenglerről mondottakra is állhat, annak ellenére, hogy még leginkább az ő fejtegetései állíthatók némely wittgensteini eszmefuttatással párhuzamba. A következőkben mégis azt szeretném megmutatni, hogy arra, ahogyan Wittgenstein számos témát tárgyal – s nemcsak részletkérdéseket, hanem az érvelés alapszerkezetét tekintve is –, hasonló oppozíciós szemléletmód jellemző, mint amelyet fentebb bemutatunk, továbbá az oppozíció mindkét pólusa is legalább részben egybeesik nála az imént vázoltakkal. Az ebből a nézőpontból adott elkövetkező elemzés ugyan részben csak a „rég ismertet” fogja valamelyest tovább árnyalni, részben azonban – legalábbis ezt remélem – Wittgenstein filozófiájának némely mozzanata új fényt is fog vetni.

Kezdjük a legegyszerűbb példával, vagyis azzal, ahogyan Wittgenstein valamely cselekedet okát szembeállítja indokával/alapjával [Grund], motívumával és azzal a szándékkal vagy intencióval, amellyel véghezviszik. Míg az ok szerinte csupán *extern* összefüggésben van magával a cselekvéssel, és ezért nem ad róla *mint* cselekvésről felvilágosítást, addig az indok/alap, motívum, szándék és intenció *intern* módon határozzák meg a cselekedetet. Míg az ok lehetővé teszi, hogy az *n* esetről az *n+1* esetre nézvést *jóslatokba* bocsátkozzunk, az utóbbiak alapján ez nem lehetséges: az emberi cselekedetek tudományos értelemben *előreláthatatlanok*. Hasonló áll a nyelvjátékok alapjaira is: Wittgenstein szerint ezek az alapok nem *okai* egy nyelvjátéknak, még az

ítélés nyelvjátékának sem, hanem azt a vonatkoztatási rendszert alkotják, amelynek háttére előtt mindannyian játszunk nyelvjátékainkat, és így ítélünk is. Nemcsak az a meggyőződésünk nem alapul a *tapasztalaton*, hogy egy logikai bizonyítást vagy egy számítást kielégítően ellenőriztünk (ÜG 212. §), hanem még az empirikus ítélés nyelvjátékát sem a tapasztalat tanítja (ÜG 130. §). A tapasztalat ítélkezésünk nyelvjátékának nem az alapja (ÜG 131. §), és ezért nem is jogosít fel bennünket arra, hogy a legközelebbi – helyes – ítéletet megíósoljuk. A nyelvjátékoknak végső soron nincsen alapjuk. Miként az ÜG 559. §-ban olvashatjuk:

Fontolóra kell vened, hogy a nyelvjáték úgyszólván valami előreláthatatlan. Úgy értem: nincsen megalapozva. Nem ésszerű (vagy ésszerűtlen).  
Úgy áll itt – miként életünk.

*Az okozati, empirikus vagy tudományos magyarázatot* Wittgenstein más összefüggésekben is kategorikusan elutasítja. Így például szerinte valamely tárgy egy aspektusa nem extern, azaz empirikus, hanem intern tulajdonságaiban áll:

amit az aspektus felvillanásában észlelek, az nem a tárgy valamely tulajdonsága, hanem intern reláció közte és más tárgyak között. (PU II 549. o.)

Ennélfogva valamely aspektus észrevételét vagy felvillanását nem lehet az észlelés vagy az empirikus pszichológia terminusaiban leírni.

Empirikus, kísérleti – és ezek közt pszichológiai – vizsgálódások valójában általában véve sem adnak felvilágosítást számunkra nyelvjátékainkról: hogy egy közlést hogyan értettek, nem vezethető vissza pszichikai *okokra*, belső folyamatokra és lelkiállapotokra. Még az érzetek nyelvét sem *okozzák* az érzetek.

Hasonló áll például az esztétikára is. A kérdés: „Ez miért szép?”, nem *kauzális magyarázat* után kutat (MPP 314. o.). Egy műalkotás nem célozza azt, hogy *okként hatásokat* – például érzéseket vagy asszociációkat – *váltson ki*, éppúgy, mint ahogyan az olvasó oldaláról nézve is érdektelen, hogy a művész mely érzései *okozták, hozták létre* a művet. Az, hogy a művészetnek nem feladata, hogy a befogadóból érzéseket, asszociációkat váltson ki (ahol is Wittgenstein szerint az asszociációk per

definitionem az „ok” és „hatás” fogalom alá esnek), azzal is összefügg, hogy *individuílisnak* tekintjük. Kultúránkban ugyanis a műalkotások nem számítanak oknak, amelyek – ugyanazt a hatást kiváltva – akár másmilyenek is lehetnek volna. Az „ok” fogalma tehát az „individuílis” fogalmával áll szemben:

Ha megcsodálok egy menüettet, nem mondhatom: „Végé egy másikat. Ugyanannyira megteszi.” Hogy érted? Ez nem ugyanaz. [...] *Nem* azért olvasunk költészetet, hogy asszociációkhoz jussunk. Úgy esett, hogy nem tesszük, de tehetnénk. (LA 34. o.)

A művészettel kapcsolatban alapok/indokok [reasons – MPP 315. o.] után kérdezzünk, így például a környezet után. Ha a környezet iránt érdeklődünk, akkor Wittgenstein szerint ugyanis megint csak nem okokra – azaz extern körülményekre – kérdezzünk, hanem – a nyelvjáték számára intern – feltételekre (vö. LS I 250. §).

A továbbiakban példák felsorolása helyett egyetlen témát szeretnék alaposabban megvizsgálni, nevezetesen bizonyos összefüggésekre rávilágítani Wittgensteinnek a matematikára, filozófiára és a nyelvre vonatkozó felfogása között. Kiindulópontul a wittgensteini „felfedezés – feltalálás” szembeállítását veszem.

Ez a szembeállítás szintén olyan oppozíción nyugszik, amelynek egyik oldalán az okok, empiria, tények stb. állnak. Wittgenstein paradoxul hangzó tézise, mely szerint „a matematikus feltaláló, nem felfedező” (BCM 99. o.), abból a fogalmi meghatározásból ered, mely szerint a „felfedezés” kifejezésnek csak a *tapasztalat* birodalmában van helye. Csak *tények*, *tényállások* lehetnek *újonnan* felfedezhetők, mivel csak ők lehetnek ismeretlenek. Ezzel szemben a matematikában intern összefüggések, „a logikai formák, struktúrák szemléletéről” van szó, s ezért nem lehet semmi újat nyújtani (PG 307. o.). Ennélfogva a matematikában nincsen meglepetés sem, míg egy *kísérlet* eredménye meglephet bennünket. Ez azzal is összefügg, hogy „a kalkulus maga nem tesz jóslatokat” (VGM 180. o.), és nem állít fel *hipotéziseket*:

A felfedezés annak a felfedezése, hogy egy bizonyos hipotézis igaz (vagy: a tényekkel összhangban van). (PG 371. o.)



Egy matematikai bizonyítás nem lehet kísérlet sem: míg egy kísérlet vagy egy keresett tárgy leírása független az eredménytől, s ennél fogva nem szavatol a helyes eredményért, addig egy matematikai bizonyítás leírása a bizonyíték maga (VL 153. o.). Ezért itt nem adhatók olyan leírások, amelyek tárgyuktól különböznek: „A matematikában leírás és tárgy ekvivalensek” (PG 457. o.), s ennél fogva egy matematikai bizonyításnál is „folyamat és eredmény egymással ekvivalensek” (BGM 68. o.).<sup>10</sup> Az eredményt „az ellenőrzés tevékenysége hozza létre”: „A bizonyíték az ellenőrzés útja.” (BGM 304. o.) A bizonyítás *útja* nem *oka* egy számításnak, hanem *alapja* [Grund] és *háttéré* [Hintergrund] (BGM 304. o.). A bizonyíték „a lefolyás képét” (BGM 195. o.) nyújtja a számunkra, ahol is „a kép összefüggéseit” Wittgenstein mint nem kauzálisakat határozza meg (BGM 382. o.). A bizonyíték „lépésről lépésre az analógiákon keresztül” halad előre, ahol az ember minden lépésnél azt mondja: „Igen, ez itt az analogon” (VGM 72. o.). Valamely bizonyítás segítségével nem azt értjük meg, hogy egy lépés *miért* következik az előzőből, hanem hogy következik, mégpedig teljes *bizonyossággal*. Ebben az értelemben a matematikában nincsenek viták (vö. PU II 571–572. o.), és a „kétely” szó sem helyénvaló. A bizonyíték *áttekinthető megmutatja* nekünk, hogy az eredménynek pontosan ennek kell lennie. Ami áttekinthető, az nincsen kitéve az *empíria* esetlegességének, és így nincs is a *kauzalitásnak* sem alávetve. A cél a matematikában tehát

minden alkalmazásnak, illusztrációnak, felfogásnak, a kalkulusnak az áttekinthető, összehasonlító ábrázolása. A tökéletes áttekinthetőség mindenről, ami tisztázatlanságot okozhat. (Z 273. §)

A mondottak mindazonáltal nem jelentik azt, hogy Wittgenstein az új lehetőségét a matematikában minden értelemben vitatná. Csak annyit mond, hogy ebben az összefüggésben a „felfedezés” helyett a „feltalálás” szó a helyénvaló. „A matematikus mindig új ábrázolási formákat

---

<sup>10</sup> Ez az elgondolás még egy *Tractatus*-beli gondolat visszhangja. Érdekes megjegyezni, hogy ott a megfelelő mondatot ez követi: „És ezért nincsen megelégedés.” (TLP 6.1261)

talál fel.” (BGM 99. o.) Egy új bizonyíték „új paradigmát” teremt, „megváltoztatja nyelvünk grammatikáját, megváltoztatja fogalmainkat. Új összefüggéseket teremt” (BGM 166. o.), „új képet” szolgáltat a számunkra, „új kifejezésmódot” (BGM 138. o.). „A matematikus lényegeket teremt.” (BGM 50. o.)

A matematikáról mondtak nyilvánvaló párhuzamokat mutatnak azzal, ahogyan Wittgenstein a filozófia feladatát jellemzi. Azt a filozófiát, amelyet elfogad, tudvalevőleg szembeállítja azzal a filozófiával, amely a metafizika vagy a természettudomány modelljét követi: a filozófia szerint nem nyújt *szisztematikus, racionális ismereteket*. Nem *tudás*, amely a megismerés tárgyához *reflexióval* viszonyulva ezt *tárgyasítaná*. Nem hajt végre *kísérleteket*, nem ad *kauzális magyarázatokat* és *definíciókat*, nem tesz *jóslatokat*, és nem von le *következtetéseket*. Nem állít fel *elméleteket*, *hipotéziseket* és *általános téziseket*, és nem tesz *általános kijelentéseket* – amelyek „*igazak*” vagy „*hamisak*” lehetnének. Ehelyett a filozófia eljárás módja a *megmutatás az áttekinthető ábrázolás révén*.<sup>11</sup> A korábban kifejtettek ezt az általánosan ismert jellemzést új aspektusból láttathatják.

A wittgensteini kijelentés, mely szerint a filozófia „mindent úgy hagy, ahogyan van” (PU I 124. §), azzal a másik kijelentéssel is összefüggésbe hozható, hogy a filozófia „*minden új felfedezés és feltalálás előtt lehetséges*”, ahol is ez utóbbi megállapítás – miképp a hasonló tézis is a matematikáról – azzal kapcsolódik össze, hogy „semmit sem magyaráz, és semmire sem következtet” (PU I 126. §). A „kétely” szó a filozófia állításaival kapcsolatban is ugyanolyan kevésbé helyénvaló, mint a matematikában: állításai ugyanis „*olyan megállapítások*, amelyekben senki sem kételkedett” (PU I 415. §). Itt sincsenek viták:

Ha a filozófiában *téziseket* akarnánk felállítani, úgy soha nem kerülne sor róluk vitára, mivel mindenki egyetértene velük. (PU I 128. §)

Az áttekinthető ábrázolás a filozófiában „csak azt szögezi le, amit mindenki elfogad tőle” (PU I 599. §).

---

<sup>11</sup> Ezzel a jellemzéssel természetesen Haller is egyetért. Vö. Haller 1979: 183. o., Haller 1986: 159., 162., 179., 180., 184–185. o.

Kiinduló idézetünk nemcsak a felfedezés, hanem a feltalálás lehetőségét is tagadta. Némely szöveghely azonban megengedi legalább az utóbbit, ugyanúgy, ahogyan ez a matematika kapcsán történt. „»Vívmányom«, nagyon hasonlatos egy olyan matematikuséhoz, aki egy kalkulust talál fel” – írja például Wittgenstein 1946-ban (VB 101. o.). A filozófus úgygy szólván „grammatikai mozgásokat” tesz, vagy pontosabban:

Te mindenekelőtt egy új felfogást találtál. Úgy, mintha kitaláltál volna egy új festési eljárást; vagy egy új mértéket vagy újfajta énekeket. (PU I 401. §)

Így tehát a filozófus munkája ugyan „emlékek összeszedésében” áll (PU I 127. §) áll, és ebben az értelemben „csupa régi dolgot” mond, ám a régít „építményhez” hordja össze, és ebben az értelemben mégis újat mond (VB 84. o.) – új ábrázolási formákat kínál. A dolgokat új aspektusból láttatja. Az aspektusváltás során nem új *extern* tulajdonságokat, hanem új *intern* relációkat veszünk észre. Hasonlóképpen a filozófiai vizsgálódás is intern relációkra, s nem *tényekre* irányul. Ebből az összefüggésből adódik tehát a tézis értelme, amely szerint a filozófus, miként a matematikus is, semmi újat nem fedezhet fel, csak feltalálhat: a *tapasztalati tények* azok, amelyeket egyikük sem érinthet, és mindketten úgy hagynak, ahogy vannak, és amit felfedezhetnek, azok új *intern* relációk.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Vö. például egy 1937–38-ból származó megjegyzéssel, amely összeveti annak a matematikusnak az esetét, aki előbb hiába kísérli meg egy feladat megoldását, aztán azonban mégis rátalál, azzal, ahogyan rejtvényt oldunk meg. Wittgenstein mindkettőt azokkal a kifejezésekkel jellemzi, amelyeket később az aspektusváltás, ill. aspektusvakság pszichológiai problémájának megragadásakor használ. Emellett olyan szófordulatokat alkalmaz, amelyekkel rendszerint a filozófiai terápia célját írja le: „Gondoljuk el a türelemjáték részeinek fizikai tulajdonságait úgy, hogy ne tudjanak a keresett helyzetbe jutni. De nem azért, mert ellenállást érzünk, ha ebbe a helyzetbe akarjuk hozni őket; hanem egyszerűen minden mással próbálkozunk, csak *azzal* nem, és a darabok véletlen folytán sem jutnak ebbe a helyzetbe. Ez a helyzet úgygy szólván ki van zárva a térből. Mintha egy »vakfolt« volna itt, mondjuk az agyunkban. – És vajon nem így *van*, amikor azt hiszem, hogy minden *lehetséges* helyzetet kipróbáltam, és *ezt* az egyet – mintegy **megbabonázva** – mindig elnéztem? Nem mondhatjuk-e: az ábra, amely neked a megoldást megmutatja, *vakságot* küszöböl ki; vagy hogy **megváltoztatja**

Az új aspektusnak, új ábrázolási formának, amelyet a filozófiai vizsgálódás megmutat, az a célja, „hogya az olvasót képessé tegye arra, hogy segítsen magán a fogalmi tisztázatlanságokban” (PU II 539. o.). Ezt elérendő áttekinthetően ábrázolt új *képeket és hasonlatokat* mutatnak neki, amelyek analógiás sort alkotnak és új összefüggéseket láttatnak vele (pl. BGM 376. o., BPP I 950. §). A filozófiát többek közt ebben az értelemben *költik* (VB 58. o.).<sup>13</sup> Ekképp a filozofálás szintén *út* (pl. BGM 376. o.), amely a példák, hasonlatok és párhuzamok „köztes tagjai” (PU I 122. §) között vezet. Ezt az utat bejárva jut el az olvasó odáig, „hogya immáron hajlamos egy adott esetet másképp szemlélni: nevezetesen *ezzel* a képsorral összehasonlítani” (PU I 144. §). Hasonlóan ahhoz, ahogy „szemléletünk a bizonyítás során megváltozik” (BGM 239. o.), győzik meg az olvasót a filozófiai terápia során is arról, hogy változtassa meg beállítódását, s új szemléletmódot sajátítson el. Képekben – hasonlatokkal és példákkal –, az áttekinthető ábrázolás révén nem közvetíthetők sem empirikus, sem pedig racionális ismeretek, hanem csak „világképek”, „világszemléletek” – ekképp játszik rá Wittgenstein a spengleri kifejezésre (PU I 122. §, WA3 307. o., vö. WA2 252. o.). Itt az olvasót nem *érvekkkel*, logikai bizonyításokkal és empirikus vizsgálatokkal győzik meg, hanem a „Ne gondolkozz, hanem nézz!” felszólítás működik (PU I 66. §).

Azt mondtuk: „bejárt út”. Azaz ismét – mint a matematikában – egy *tevékenység* juttatott bennünket, ill. az olvasót célhoz. Egy filozófiai mű olvasója ugyanis nem passzív tárgy, hanem belevonódik a filozofálás folyamatába, a nyelvjátékba. „Amit az olvasó is tud, hagyd meg az olvasónak.” (VB 147. o.) A *Filozófiai vizsgálódások* tehát nemcsak abban az értelemben dialogikusan felépítettek, hogy többek közt *dialogusokat* is ábrázolnak, hanem abban az értelemben is, hogy az olvasót nem kioktatják, hanem dialógusba lépnek vele, amelyben mondhatni neki is van szava.

Végző soron azonban Wittgenstein számára nemcsak arról van szó, hogy saját filozofálási módját szembeállítja a metafizikai és természet-

---

geometriádat? Ügyszólván a tér új dimenzióját mutatja. (Mintha az ember egy légynek mutatná meg a kiutat a palackból.)” (BGM 55–56. o.)

<sup>13</sup> Vö. Neumer 2000: 76–77. o., 32. jegyzet és 243–247. o.

tudományos szemléletmóddal, hanem nyelvjátékainkról és életünkről általában véve is. A helyes filozófálási módot ugyanis az határozza meg, hogy éppen nyelvjátékainkra és életformánkra, az emberi életre irányul, amelyek a tudományos és metafizikai módszerek számára nem hozzáférhetők.

Nyelvjátékaink ugyanis azok, amelyek a családi hasonlóság elve szerint épülnek fel, és amelyek esetei analógiás sort alkotnak. Nyelvjátékaink azok, amelyek nem a kauzalitás az egyest és különöst kioltó törvényének alávetettek, amelyek nem definiálhatók, és amelyek nem rendszert, hanem organikus hálót alkotnak. Ők azok, amelyeket ugyan szabályok irányítanak, mégis „nyüzsgésük” meghatározatlan (BPP II 629. §), s „bonyolult finom mintájukat” még csak utánarajzolni sem lehet (BPP II 624. §) – vonatkozásukban „az élet forgatagáról” beszélhetünk (BPP II 625. §). Nyelvjátékaink és életformáink olyanok, hogy a kívülállás tárgyiasító, kényszerűen reflexiót gyakorló perspektívájából nem érthetőek, és amelyeket ennél fogva azáltal érthetünk meg, hogy bennük részt veszünk, kereteiken belül a többiekkel együtt cselekszünk, és így dialogizálunk is. Éppenséggel nyelvjátékaink és életformáink olyan természetűek, hogy analógiák során keresztül tudjuk őket begyakorolni, amikor is a begyakorlás útja – az elsajátítás folyamata – az eredménnyel ekvivalens: „Azt, hogy miben áll egy szabályt helyesen követni, nem tudjuk annál *közelebbről* leírni, mint ha a »szabály szerint eljárási« *megtanulását* írjuk le.” (BGM 392. o.) Nyelvjátékaink szabályai azok, amelyekkel kapcsolatban nincsenek véleménykülönbségek, és nem robban ki vita, mert „ahhoz a vázhoz tartoznak, amelyből nyelvünk működik” (BGM 323. o.), és amelyek így a kétely számára hozzáférhetetlenek, tehát bizonyosak.<sup>14</sup> Megszokott nyelvünk grammatikája olyan, hogy itt „már minden, mégpedig *jelenvalóan*” a birtokunkban van. Ezért várakozásunk, „hogy valami egészen újat találhatunk”, hamisnak bizonyul (WWK 183. o.). Ennél fogva a grammatikában nincsenek sem felfedezések, sem pedig meglepetések: „Amikor egy szabályt megfogalmazunk, mindig az az érzésünk: ezt már rég tudtad.” (WWK 77. o.) Felfedezés azonban a nyelvben is lehetséges: ahhoz

---

<sup>14</sup> Az imént mondottakkal Haller bizonyára szintén egyetértene. Vö. Haller 1979: 143., 152., 157., 159. o.

hasonlatosan, ahogyan egy játékot ki lehet találni, ki lehet találni egy nyelvet – nyelvjátékot – is. „A »nyelv« szó grammatikáját ír[juk] le részletesebben, ha a »kitalálás« szóval hoz[zuk] kapcsolatba.” (WA3 274. o.) Egy nyelv kitalálása azzal állítható szembe, ahogyan „a természeti törvények alapján (vagy velük *összhangban*/egyezzve) egy bizonyos célra egy berendezést talál[unk] ki” (WA3 273. o.).

Ha a mondottakat röviden áttekintjük, akkor kiinduló hipotézisünknek megfelelően egy oppozíciós sort fedezhetünk fel Wittgenstein-nél, amely egész érvelésének alapstruktúráját meghatározza, s amely sor párhuzamba állítható a tanulmány elején jellemzett „életfilozófiai” sorral. Az oppozíció egyik oldalán – melyet a „szisztematikus”, „definitorikus”, „általános”, „hipotetikus”, „tudományos”, „extern”, „kauzális”, „előrelátható”, „empirikus”, „igaz – hamis”, „racionális”, „reflexív”, „tárgyasított”, „monologikus” stb. szavakkal jelölhetünk – áll a természet világa és a tudományos és metafizikai-szisztematizáló magyarázatok. A másik oldalon áll nyelvjátékaink és életformánk világa, azaz az ember világa, ahol analógiák soráról, hasonlatokról és képekről, megmutatásról és meglátásról/nézésről [Schauen], az egyesről, dialógusokról, jelentésekről, indokokról/alapokról [Gründe] és megértésről stb. beszélünk, s ahol nem a „mi”, hanem a „hogyan” [daß] a fontos.

Ha tehát a „tudományos” és „empirikus” kifejezéseket abban az értelemben vesszük, ahogyan Wittgenstein – és ez jogosult eljárás –, akkor nem helyénvaló filozófiáját tudományosnak és empirikusnak neveznünk. Sőt, a filozofálásnak az a módszere, amelyet Wittgenstein nekünk pozitíve felmutat – azaz az érvelés helyett a megmutatást, a koherens bizonyítás helyett a hasonlatokat és az analógiák sorát, az empirikus ellenőrzés helyett a *rámutatást* arra, amit *mindennaposan látunk* –, távol áll attól a fogalomtól is, amelyet rendszerint a tudományról alkotunk magunknak. A tudományt nem költik. A ténylegességre való rámutatás – mely Wittgenstein egyik módszere – sem teljesíti az

empirizmus követelményét. Ha ennyi elég volna, akkor akár még Schopenhauer filozófiáját is empirikus irányultságúnak nevezhetnénk.<sup>15</sup>

Ezen túlmenően Wittgensteinnél nem is arról van szó, hogy *végző* soron a nézés módszerével (vagy inkább: antimódszerével) kellene élnünk, hanem ő ezt a módszert mint olyant állítja elénk, amelyet általában is alkalmaznunk kell:

Ha azt kell leírnom, hogyan fest egy tárgy távolról nézve, úgy ez a leírás nem lesz pontosabb azáltal, ha megmondom, hogy közelebből vizsgálva mit lehet rajta észrevenni. (PU I 171. §)

Wittgenstein alapján veti el azt, hogy a filozófiában az empirikus tudást tovább árnyaljuk és tökéletesítsük. (S ha nem is vitatja el a tudományok jogát ugyanerre, biztos, hogy nem rokonszenvezik ezzel a törekvéssel.) Wittgenstein nem akar mást, mint szemlélni, ahogyan életünk, minden „finom árnyalatával” (PU II 541. o.) tovafolyik.

---

<sup>15</sup> Schopenhauer azt állítja, „hogy a világ rejtvényének megoldása magának a világnak a megértéséből kell fakadjon” (Schopenhauer 1977: I. köt., 526. o.). A filozófia nem lépi át a tapasztalat határait, még ha a tapasztalat lehetőségfeltételeire irányul is – ekképp támaszkodik Schopenhauer Kantra, miközben ezzel egyidejűleg el is távolodik tőle. A filozófia tárgyát, a tapasztalatot mint olyant, nézete szerint nem lehet a jelenségektől függetlenül szemlélni, s ennél fogva „fundamentumának empirikus fajtájúnak kell lennie. Sőt, még az emberi megismerés egy részének aprioritását is úgy fogja fel a filozófia, mint adott tény.” (Schopenhauer 1977: II. köt., 211–212. o.)

Ekképp a filozófia – mondja Schopenhauer Wittgensteinhez hasonlóan – „soha nem tud többet tenni, mint hogy a fennállót értelmezi és magyarázza” (Schopenhauer 1977: I. köt., 343–344. o.). Ez a fennálló azonban mégsem tartozhat az okoknak és hatásoknak, az empirikus létezőknek a világhoz, hanem végző fundamentum – ekképp vezet be Schopenhauer egy sajátoságos ténylegesség-fogalmat.

### 3.2. Különbségek

A fogalmi hálók hasonlóságai ellenére számottevő eltérések is vannak a wittgensteini és az „életfilozófiai” fogalmi háló között, mégpedig többek közt éppen a nyelvfelfogás tekintetében.

Mint mondtuk, Schopenhauer, Kierkegaard és Spengler a nyelvet a kauzálisan meghatározott, halott empiria oldalára állította, és mint megtanulható rendszert a közlésre alkalmatlannak minősítette. Ezzel szemben Wittgenstein a nyelvtanulást nem úgy definiálta, mint ami kauzális meghatározottságú, hanem mint a begyakorlás útját, a nyelvhasználat alapját stb. Ennélfogva a nyelvtanulás helyet kaphatott koncepciójában: a megértés képességének nem kellett számára többé valami velünkzsületettnek lennie, mint Spengler számára, hanem megtanulhatóvá vált.

Hasonló áll a nyelvhasználatra általában is: a nyelvhasználatot Wittgenstein többé nem rendeli a kauzalitás fogalma alá, és nem fogja fel halott, idegen, élettelen, absztrakt szisztémaként, automatizált konvencióként, amely csak a mélyben, a bensőben rejtettnek a felszíne. Nála „minden egy szinten van” (PG 469. o.). Ha megkülönbözteti is felszíni és mélygrammatikát egymástól (PU I 664. §), s még ha szerinte életformáink – „az élet nyüzsgése” – *hátteret* alkotnak is (BPP II 625. §), a mélygrammatika és a háttér mégsem rejtett. Nem olyasvalami, ami „a felszín *alatt*”, ill. „a bensőben fekszik, amit akkor látunk, amikor a dolgot átlátjuk, és amit analízisnek kell előbányásznia” (PU I 92. §), hanem az, „ami már kendőzetlenül a felszínen van” (PU I 92. §). A jelentés nem olyasvalami, ami a jel *mögött* rejtőzködik, s ami valami más, a jelektől különböző értelmű lehetne. Ha így lenne, akkor ez azt is lehetővé tenné, hogy ez a más ne vagy nem tökéletesen fejeződjék ki a jelben. Ekképp Wittgenstein saját példái sem „valamely **külső** leírásai abból a célból, hogy valamilyen **bensőt** sejsünk” (BB 179. o.).

Az eddig elhangzottak alapján azt mondhatjuk, hogy – szemben az életfilozófiákkal – Wittgenstein annak a lehetőségét, hogy a nyelv révén megérthessük egymást, fogalmilag azáltal biztosítja, hogy, bár elődei fogalmi kereteit részben megtartja, részben azonban *át is fogalmazza*: nem veti el ugyan kauzalitás-, empiria-, reflexivitás- stb. koncepcióikat, ám más – szűkebb – helyet biztosít csak ezeknek azáltal, hogy a



nyelvhasználatot kivonja az empirikus-kauzális összefüggések hatóköréből és többé nem mint külsődleges, felszíni jelenségeket tekint. Ha azonban csak ennyiről lenne szó, akkor ez pusztán az „életfilozófiai” fogalmi háló *átcsoportosítása* volna. Wittgenstein azonban a másik – a kauzális, empirikus, halott – oldallal szembenálló – pólust *át* is *definiálja*.

Az „élő – holt” oppozíció az életfilozófiák legjellemzőbb szembeállítási közé tartozik. Ezt a oppozíciós szópárt, mint az eddigiekből is kiderült, Wittgenstein is alkalmazta, például amikor újra és újra nyelvjátékaink életteliségét hangsúlyozta. A *Filozófiai vizsgálódásokban* a következőket írja:

Minden jel *önmagában* halottnak tűnik. Mi ad neki életet? – A használatban *él*.. Benne rejlik-e ekkor az élő lélegzet? – Vagy a *használat* a lélegzete? (PU I 432. §)

Az a jel viszont, amelyet nem értünk, amely interpretációra szorul, „izoláltan” áll előttünk és „halott”, mivel „kívülről” tekintjük (Z 231–238.§).

A *Filozófiai vizsgálódásokból* idézett szavak ugyan nem komolytalanok, ám mégsem mentesek egyfajta ironikus melléklöngétől, és a *Zettel* passzusainak megfogalmazása még inkább távolságtartó. Wittgenstein ugyanis gyakorta sokkal inkább azon a nézeten van, hogy „az életteliség kérdése” a megértéskor „egyáltalán nem merül fel” (PG 153. o.). Ennek oka többek közt az, hogy Wittgenstein e megfogalmazás mögött olyan felfogást sejtít, mely az egyik – külső – oldalon a élettelen, anorganikus jelet posztulálja, és a másik – belső – oldalon pedig a jel mögött rejtőzködő, hozzá utólag hozzájáruló és élettellivé tevő jelet, „valamilyen organikus részt, amelyet e jelek megértésének, valamiképp értésének [Meinen], értelmezésének és gondolásának nevezhetünk” (BB 18–19. o.), és „amiben az értelem és jelentés tulajdonképpen operációi lejátsszódnak” (Z 140. §). Ha az élet a jelhez tényleg csak kívülről járulna hozzá, akkor viszonyuk egymáshoz extern volna. Egy extern reláció azonban nem képes a jel életét, a megértést megalapozni. A jel élete maga a jel használata, amelytől nem választható el. Ezért és ezáltal a jel fogalmában implikálódnak a használat, a szabályosság és a szokás fogalmai, miközben egyidejűleg beleolvad, hozzáadódik az élő, individuális, előreláthatatlan élet fogalma is.

Wittgenstein számára a mindennapi élet nem lebecsülendő. A konvenciók többé nem automatikusak abban az értelemben, hogy a kauzális egyöntetűség elvére épülnének, hanem ehelyett az analógia elvét követik. A másik oldalon az élet többé nem kapcsolódik össze a kimondhatatlan mélységgel és individualitással, hanem ehelyett az analógiák sorának egyedi eseteivel, amelyeknek folytatása meg is tanulható, továbbá amelyek nem *utalnak* valami tőlük különbözőre, rejtettre vagy kimondhatatlanra, hanem bennük már minden nyíltan és kimondottan megmutatkozik. Az „élet” romantikus fogalmát ekképp átfedi a „szokás” és „intézmény” fogalma: nyelvjátékaink természete egyszerre fejezhető ki a „város” és „táj” organikus és a „szerszámos-láda” anorganikus hasonlataival.

### 3.3. És mégis vissza az életfilozófiákhoz

Ugyan az előző alfejezetben mondtak Wittgenstein filozófiájának alapirányára állnak, mégis vannak olyan pontok, amelyeknél az a szemléletmód, amelyet leküzdeni kíván, visszaoson, és ennek következtében bizonyos konceptuális kérdések megoldatlanok maradnak, ill. újra megjelennek.

Az első ilyen pont rögvest Wittgenstein értelmetlenség-konceptiója. Wittgenstein valamely kijelentést akkor bélyegez értelmetlennek, ha a kauzális-természettudományos és/vagy metafizikai szemléletmód fogságában fogalmazódott meg; ha csak a felszíni grammatikát veszi figyelembe, de a mélygrammatikát nem, azaz a nyelvet környezetétől elválasztva elemzi; ha visszaél a nyelvvel, azaz hagyja, hogy a nyelv analógiái félrevezessék. A kérdés csak az, hogy hogyan lehetséges, hogy annak a nyelvnek a labirintusában eltévedünk, amely „önmagáért beszél” (PG 40. o.), és önmagáról képes gondoskodni. Hogyan lehetséges, hogy a nyelv felszíni szerkezete mélyszerkezetével, a nyelv a beszéddel szembekerülhet; és ha mégis, akkor hogyan képes az, ami extern, vagyis az izolált jel, arra befolyást gyakorolni – s mert fogalma szerint nem tehet mást: *hatni* –, ami intern, élő, ami életünk mélystruktúrájához tartozik?

Lehetne ugyan azt válaszolni erre, hogy itt csak egy kis, speciális területről van szó, nevezetesen a hamis metafizikákról. Az eredeti

életfilozófiai opposzió azonban más kérdések wittgensteini tárgyalásakor is felfedezhető, így például a művészettel kapcsolatos témáknál. Olyan szöveghelyekre lehet itt hivatkozni például, amelyek a gesztusként felfogott építészetet valamilyen célszerű épülettel állítják szembe (VB 89. o.); vagy a jellemet, a bátorságot és a zseni eredetiségét (VB 82. o.) a tehetséggel, amely utóbbi nem több, mint pusztá ügyesség, készség, technikai képesség és manír; vagy a technikai javulást, mondjuk a film vagy az automobil technikai fejlődését valamely művészeti stílus alakulásával (VB 24–25. o.); vagy ahol az, ahogyan valamely szövetanyag megítélésénél a „korrektség” mércéjét alkalmazzuk, azzal kerül szembe, ahogyan egy Beethoven-szimfóniát értékelünk – itt Wittgenstein szerint ugyanis a „korrektség” kifejezés nem helyénvaló, mivel „monumentális” [termendous] dolgokról van szó, melyek vonatkozásában a pusztá szakértelemmel nem sokra megyünk (LA 7–8. o.). Az opposzió negatív oldalán tehát – teljesen „életfilozófiai” módon – mindig olyan kifejezések állnak, amelyek a pusztá technikát, mindennapi célszerűséget és ügyességet, külsődleges manírokat, a korrektséget, szakértelmet és technikai fejlődést kevésre értékelik. Ezeken a helyeken – és más helyeken is – Wittgenstein számára gyakorta nem pusztán időtlen, fogalmi szembeállításról van szó, mint erről például távolságtartó szavai egy bizonyos korszak – feltehetőleg saját korszaka – művészetkritikusairól, ill. művészetismerőiről tanúskodnak (LA 6. o.). Ezek a szavak más szöveghelyek elemzésének a bevonásával Wittgenstein kultúrkritikai attitűdjére engednek következtetni.

Ez a kultúrkritikai tartás fejeződik ki például civilizáció és kultúra szembeállításában, amelyet Wittgenstein Spenglertől vett át. Wittgenstein leírásában a civilizációra – szemben a kultúrával – az áttekinthető ábrázolás helyett a racionális és bonyolult rendszerek felépítése, az indokok helyett a kauzális magyarázatok keresése, a tudományosság, valamint a törekvés a haladásra és az új felfedezésekre a jellemző. Mindezek olyan tulajdonságok, amelyeket Wittgenstein az elutasított tudományos és metafizikai szemléletmódnak is tulajdonít. Mivel Wittgenstein saját korát úgy látja, mint amelyre a civilizáció jellemző, ezért az egész kort úgy írja le, mint amelyben a nyelv szembekerül a beszédvel, a felszíni struktúra a mélystruktúrával, s amelyben a kauzális-empirikus összefüggések visszahódítják maguknak

azt a területet, amelyről a filozófus fogalmi elemzéseiben száműzte őket. Ez azt jelenti, hogy egy egész korszakot jellemez úgy, mint amelyre a hagyományos „életfilozófiai” oppozíciók nyomják rá bélyegüket, amelyben az élet tulajdonképpen alapjai legfeljebb a felszín mögött rejtekezve léteznek, és amelyek életformája ennél fogva Wittgenstein „életforma”-fogalmától eltér. Ebből a perspektívából nézve Wittgenstein késői filozófiája úgy tűnik fel számunkra, mint amely olvasója szemléletmódját úgy kívánja megváltoztatni, hogy megszabaduljon saját korszaka világképétől és megváltoztassa életformáját.

„Valamely kor betegsége az emberek életmódjának változásával gyógyul, és – alkalmazza Wittgenstein ugyanezt a tézist a filozófiára – a filozófiai problémák betegségét csak a megváltozott gondolkodásmód és életmód tudta meggyógyítani.” (BGM 132. o.)

### 3.4. Záróelmélgedések és kérdések

#### 3.4.1. Wittgenstein és az osztrák filozófia

Remélem, sikerült megmutatnom, hogy Wittgenstein filozófiáját gyümölcösözően lehet az úgynevezett életfilozófiák háttére előtt értelmezni.<sup>16</sup> Ez nézetem szerint akkor is áll, ha a 3.3. pont alatt mondottakat figyelmen kívül hagyjuk. Még ekkor is érvényes ugyanis, hogy Wittgenstein az életfilozófiai oppozíció egyik oldalát – nevezetesen a kauzalitás, empiria, tudományosság, szisztematikusság stb. pólusát – még ha hatókörének korlátozásával is, de fenntartotta, s ráadást éppúgy negatívan értékelte, mint ahogyan az életfilozófiák. Az oppozíció másik – pozitív – pólusához ugyan más predikátumokat is hozzárendelt, mint az életfilozófusok, ám némelyeket a régiek közül továbbra is fenntartott. Emellett ez a másik pólus fogalmi hálóban kap jelentést, azaz az első pólussal szembeállítva, amelynek predikátumai alapján véve megmaradtak. Ha itt Wittgenstein és az életfilozófiák

---

<sup>16</sup> Amivel természetesen, újfent hangsúlyozom, nem akarom azt állítani, hogy az egész késői filozófia és minden mozzanata ebben az interpretációs sémában elhelyezhető volna. A filozófiák ennél bonyolultabbak szoktak lenni, kiváltképp a színvonalas filozófiák.

fogalmi hálóinak különbségeiről beszélünk, akkor a filozófiatörténetnek arról a magától értetődő folyamatáról beszélünk, amely többek közt éppen abban áll, hogy korábbi fogalmi hálókat részben átvesznek, részben azonban – hogy fogalmi problémákat megoldjanak – szükségképpen máshova teszik a hangsúlyt bennük, módosítják vagy átfogalmazzák őket.

Wittgenstein fogalmi hálójában, mint mondtuk, a tudományosságának és az empiriának a helye a negatív oldalon van. A másik, a pozitív oldalon mindazonáltal lehetne egy olyan pontot találni, mégpedig Wittgensteinnek azt a tételét, mely szerint „minden [...] egy szinten” van (PG 469. o.), melyet pozitíve kapcsolatba lehetne hozni a tanulmány elején említett Haller-féle „a magyarázati alapok és ezáltal a létezők gazdaságosságának elvével”. Ám Wittgenstein eljárás módja alapvetően különbözik attól az eljárástól, amelyről például Carnap, Hahn és Neurath programatikus „Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis” című írásában olvashatunk (Neurath 1979: 99. o.). Amikor ugyanis Wittgensteinnél a tudás egységéről beszélhetünk, akkor ez az egység biztosan nem a *tudományoké*, mint a fenti írásban, hanem a legtágabb értelemben vett ismereteinké, élettapasztalatunké. Ha tehát itt egyáltalán egységről lehet szó, akkor éppen arról, hogy vannak olyan tudományon kívüli tényezők, amely minden tudáshoz képest fölényben vannak, és ennek alapjául szolgálnak. Az így felfogott egység Wittgenstein szerint ennek következtében átfogó, szemben a tudományok egységével.

Wittgenstein egyedi esete természetesen nem lehet képes arra, hogy az önálló osztrák filozófia koncepcióját megingassa, bár mindenképpen további megfontolásra érdemes, hogy hogyan lehetséges, hogy épp a legnevesebb osztrák filozófus nem illeszthető súrlódásmentesen a koncepcióba. Fenti vizsgálódásaink fonalát követve azonban további „osztrák” filozófusok életművét is megvizsgálhatnánk. Azokat a szerzőket, akiket fentebb röviden bemutatam, nemcsak Wittgenstein tanulmányozta, hanem Ausztria-szerte olvasták őket és hatottak.<sup>17</sup> Így például Weininger „Wissenschaft und Kultur” című esszéje hasonló oppozíciós szembeállításokat mutat – az egyik oldalon a tudománnyal, a

---

<sup>17</sup> Ezt a tézist Janik/Toulmin (1987) gazdag anyaggal támasztották alá.

másikon pedig a világnézettel, hittel és kultúrával – , mint amelyet az életfilozófusoknál és Wittgensteinnél találtunk, és hasonló kultúrkritika nyomait is viseli.<sup>18</sup> Weininger számára a tudomány bálvány: szerinte a tudományra „a nagyszámú »pozitív« ismeretre” való törekvés jellemző, a szám, a statisztika, a kísérlet stb. uralkodik benne, s mindenről leltárt készített (Weininger 1980: 170–171., 175. o.). Ebben az összefüggésben „haladásfilszterről” és „feltalálószelemlről” is beszél (Weininger 1980: 175. o.), arról, hogy „a tudós mindig valami valóban újat fedez fel” (Weininger 1980: 175. o.), szemben a zsenivel, aki viszont a művészetek, a filozófia, a kultúra területén ténykedik, s aki számára a tudomány „igazságai” helyett a „világkép” és az egyetlen „igazság” a mérvadó. Még egy hatod-hetedrangú (eredeti) filozófus is magasabban áll ezért, mint a legnagyobb és legeredetibb tudós (Weininger 1980: 175–176. o.). De Mauthner koncepciójának egyes aspektusai is legalábbis más hangsúlyt kaphatnak a fentiek fényében. Így például nála is megtaláljuk halott nyelv és élő beszéd – Spenglernél már olvasott – szembeállítását, ahol is ő is a beszéd cselekvés- és dialógusjellegét emeli ki (Mauthner 1982: I. köt., 11., 15., 517. o.). Úgy véli, hogy még saját könyve sem monológ, hanem dialógus (Mauthner 1982: II. köt., 169. o.). A nyelvet hasonló organikus metaforával jellemzi, mint Wittgenstein, ugyanis egy város organikus fejlődésével (Mauthner 1982: I. köt., 27. o.), és azt állítja, hogy a metafora a nyelvfejlődés alapforrása (Mauthner 1982: I. köt., 36. o.). A nyelv élete ennél fogva nem absztrakció révén, hanem analógiáiban válik áttekinthetővé [übersichtlich] (Mauthner 1982: II. köt., 30. o.).

---

<sup>18</sup> Emellett Weininger filozófiája magának Hallernak az ábrázolásában is a kantianizmus hatása alatt áll (Haller 1996: 126–129. o.). Haller Weinigert – miután hosszú oldalakat szentel neki (Haller 1996: 126–129. o.) – minden bizonnyal nem sorolja a „lényegtelen” gondolkodók közé, akik legfeljebb az elhanyagolható kivételek közé tartozhatnak, s akiket minden további nélkül figyelmen kívül hagyhatunk, amikor az osztrák filozófiatörténet fő tendenciáit vázoljuk (vö. Haller 1986: 40. o.).

A következőkben gondolatmenetemet mégsem ebben az irányban szeretném folytatni, hanem néhány általánosabb kérdést felvetni (és megválaszolatlanul hagyni), majd ezután egyszer a másik oldalt, nevezetesen a német filozófiát röviden vizsgálni. Az első, nehezen megválaszolható kérdés – melybe épp ezért nem is szeretnék hosszasan belemenni – az lenne, mik lehetnek annak kritériumai, hogy egy filozófus/filozófia a német, osztrák stb. filozófiához tartozik. Karl Leonhard Reindhold ugyan Bécsben született, ám tanulmányait Lipcsében végezte, és évtizedekig Németországban tevékenykedett és hatott. Emellett – hogy a rég ismert banalitást megismételjük – nem is minden időben van értelme annak, hogy nemzetről beszéljünk, és így annak sem, hogy a filozófiákat egy bizonyos nemzettel kössük össze. Hogy nemzet és nyelv mennyire szorosan kapcsolódnak össze, ugyan szintén nyitott kérdés, ám ettől függetlenül érdemes mégis elgondolkoznunk azon, hogy Leibniz, akin kívül Haller a német filozófiából szinte senkit nem említ pozitív felhanggal, még ötven-hetven évvel azután is, hogy Descartes a saját anyanyelvén írta meg az *Értekezés a módszerről*, műveit nagyjából franciául és latinul írta. A kérdés az osztrák filozófiára vonatkoztatva természetesen még összetettebb. Hiszen Ausztria (az osztrák császári birodalom) nem volt nemzetállam. Haller maga elemzéseit német nyelvű ausztriai szerzőkre összpontosítja, több helyen azonban a Monarchia más nemzetiségeit is bevonja a tárgyalásba (Haller 1979: 12–14. o., Haller 1986: 169. o.). Ebben az összefüggésben érdekes volna annak a kérdésnek utánamenni, hogy vajon miért éppen a 60–70-es években volt valaki, aki hadat üzent az „osztrák slamposság” elterjedt képének, hogy az önálló osztrák filozófia koncepcióját miért éppen a 60–70-es években fogalmazták meg Ausztriában, és épp a német filozófiával szemben; és hogy ez a koncepció miért nem csupán megfogalmazódott, hanem képes volt intézményes hátteret is létrehozni a maga számára. Ám talán még érdekesebb, hogy ez a filozófia – amely magát büszkén osztráknak nevezi – önmagát empirikusnak, tudományosnak és objektívnek mutatja be, azaz olyannak, mint amely képes túllépni és felülemelkedni a mindenkori nemzet határain és

korlátain: ez a nemzetfilozófia valójában nem-nemzeti, hanem tudva-nemtudva univerzális igénnyel lép fel.<sup>19</sup>

Ami a német filozófiát illeti, Hallernál jóformán csak Kanttal és a német idealizmussal képviselteti magát. Mint említettem, a német és osztrák filozófia szembeállításánál csupán Leibniz marad az egyedüli olyan pozitív figura, akihez az osztrák filozófia kapcsolódni tudott. Emellett Haller még röviden említi Hamannnt, Herdert, Jacobit és Gruppét mint olyanokat, akik ahhoz a nyelvkritikai tradícióhoz tartoznak, amelyet Mauthner követett. Az, hogy németek voltak, mindazonáltal nem kerül szóba (Haller 1979: 124. o.).

Emellett ezek a filozófusok nem az egyedüliek voltak, s még csak nem is az egyedüli németek, akik ehhez a hagyományhoz sorolhatók. A 19. századból Conrad Hermannt, Gustav Gerbert, Friedrich Max Müllert és Georg Runzét sorolhatjuk fel a német gondolkodók közül (vö. Cloeren/Schmidt 1971). A 18. században és a 19. század elején a nyelvelméleti, ill. nyelvkritikai reflexiót egyenest a német filozófia fő tendenciái között említhetjük. Emellett a nyelvfilozófia a legkülönbözőbb módokon kapcsolódott a nyelvelmülethez és nyelvtudományhoz, klasszika-filológiához, történetíráshoz stb., ill. fordítva, az utóbbi diszciplínák rendszeresen támaszkodtak elméleti megfontolásokra, szöttek bele elméleti fejtegetéseket elemzéseikbe. Filozófia és tudomány akkortájt nem álltak ellenségesen szemben egymással, ami azonban nem (feltétlenül) jelenti azt, hogy a filozófia tudományos akart volna lenni. Ha neveket akarunk itt felsorolni, nem tudjuk, hol is szakítsuk meg vagy tudjuk megszakítani a felsorolást: Lambert, Meiner, Mertian, Tetens, Vater, Karl Philipp Moritz, Lichtenberg, Humboldt, Adelung – hogy csak a legismertebb neveket említsük, akik természetesen számtalan más szerző környezetében tevékenykedtek. Lambert neve arra is utalhat, hogy Leibniz nem az egyetlen német logikus volt a „régii” időkben.

---

<sup>19</sup> Ezt a rejtett tendenciát Barry Smith – azonosulva is a célkitűzéssel, hogy univerzális értékeket képviseljünk, ill. képesek vagyunk képviselni – a következőképp írja le: „Az osztrák filozófia, mindenekelőtt a háború előtti időben, világfilozófia, a filozófia an sich, [...] amely a legnagyobb mértékben megfelel a világosság, szigorúság és professzionalizmus nemzetközileg érvényes normáinak.” (Smith 2000: 18. o.)



Hasonló áll nézetem szerint a francia és angol filozófiára is. Egyenest  
odaig is szeretnék elmenni, hogy azt állítom: a nyelvelméleti reflexió a  
18. században nem kisebb szerepet játszott, mint amelyet általában a 20.  
századi filozófiában tulajdonítunk neki. Ha valaki az osztrák filozófiát  
a 18. század tradícióihoz kapcsolva empiristának és nyelvkritikainak  
akarja tekinteni, akkor elődei között a szenzualista<sup>20</sup> Condillacot – aki  
jelentős nyelvelméletet is alkotott – több joggal említheti, mint Hume-  
ot, akinek a hozzájárulása a nyelvfilozófiához kisebb súlyú nézetem  
szerint. És ha már mindenképpen valaki angolt akarunk megnevezni,  
akkor is inkább Locke-ot<sup>21</sup> kell a 17. század végéről, mint Hume-ot, s  
megint azon az alapon, hogy nála szenzualizmus és nyelvfilozófiai  
érdeklődés együttesen jelen van. A nevezettek természetesen nem  
légüres térben fejtették ki tevékenységüket, mint erről már néhány olyan  
név is, mint Maupertuis-é, Rousseau-é, Harrisé, Priestleyé, Adam Smithé  
(!) tanúskodhat. Emellett a filozofálás messzemenőig túl is lépte a  
nemzeti határokat különböző kölcsönös kapcsolatok (Maupertuis  
például a Porosz Királyi Tudományos és Szépirodalmi Akadémiának  
volt az elnöke), továbbá viták, levelezések révén; azáltal, hogy a szerzők  
saját és mások műveit is levelezés útján terjesztették, és hogy filozófiai  
műveket más nyelvekre gyorsan lefordítottak. A filozofálás ténylegesen  
nemzetközi térben folyt.

Ez az összefüggés mutatkozik meg abban is, hogy egyes elgon-  
dolások a korszak nyelvfilozófiai gondolkodásának alaptételei közé  
tartoztak, közkinccsek voltak, mégpedig nemcsak hogy függetlenül a  
szerző nemzetiségétől, hanem attól is, hogy az illető szenzualista volt-e,  
vagy pedig racionalistaként a velünk született eszmék létében hitt. Ilyen  
elgondolás volt például, amelyet már Leibniz a század elején  
megfogalmazott, nevezetesen, hogy „a nyelvek az emberi szellem  
legjobb tükrői” (Leibniz 1986: 3.2. köt., 162–163. o.), s hogy ezért – mint  
később Leibniz wolffíanus követőjénél, Lambertnél olvashatjuk – „a

---

<sup>20</sup> „Empirizmus” helyett szívesebben használnom a „szenzualizmus” terminust.

<sup>21</sup> Haller ugyan olykor megemlíti Locke-ot (Haller 1979: 86. o., Haller 1986: 124. o.), ám sosem az osztrák filozófia jellegzetességeit összefoglaló, gyakran előforduló átfogó ábrázolásaiban, amelyekben az osztrák filozófia elődeit is mindig megnevezi.

nyelv mindig egész ismeretünk tárháza marad, mely igazat, téveset és látszatot különbség nélkül magában foglal” (Lambert 1990: I. köt., XV. o.). Ennélfogva a nyelvek „az emberi értelem történetéről” nyújtanak felvilágosítást (Meiner 1971: VIII. o.), ill. a szavak „a dolgok jelei, ahogyan azok egy bizonyos nézőpontból szemlélve láthatók” (Tetens 1971: 20. o.), azaz többek közt a mindenkori nyelv nézőpontját tükrözik. Ez a fogalmi háló tehát megfelelést tételez fel nyelv és gondolat, kifejező és kifejezett között. E korrespondencia-igény egyik következménye a tiszta és világos (*clare et distincte*) nyelvhasználat követelménye. Nyelvhasználatunk akkor és csak akkor tiszta és világos – hangzott –, ha szavaink nem önállósulnak a fogalmakhoz és dolgokhoz képest, azaz *valamit* jelölnek, mégpedig *tisztán* és *világosan*. Ez azt jelenti, hogy tiszta és világos fogalmaknak felelnek meg, és hogy ezek a fogalmak is tisztán és világosan vonatkoznak azokra a dolgokra (akármit értsünk is „dolgo-kon”), amelyekből elvontuk őket. A nyelvhasználat kritikája ennek megfelelően abban áll, hogy rámutatunk arra, ha a kifejezésmód nem tiszta és világos a jelölt fogalmakra és/vagy a leképezett dolgokra való vonatkozásában.

E tekintetben szimptomatikus az, ahogyan Herder a „*clare et distincte*”/ „*klar und deutlich*” szavak közül az első helyére a „*lebendig*” szót helyezi. Szerinte ugyanis éppenséggel csak a kifejezés élettelisége biztosíthatja azt, hogy kifejezésmódunk világos is legyen – ily módon veti el a német gondolkodó azt a nyelvfelfogást, amely szisztematizál, valamint absztrahál az egyes esetektől és a mindenkori testi és tárgyi környezettől. Ugyanazokban a *Töredékeiben* (1767/68), ahol Herder elődei fogalmi hálóját ekképp átalakítja, kidolgozza egy olyan filozófiának a koncepcióját, amely szenzualista vonásokat mutat, s melynek „igaz és egyedüli módszere [...] az *analitikus*” volna (Herder 1985: 253. o.). Amikor itt a 20. századi nyelvfilozófia némely alaptétele, ill. analitikus filozófiai módszerei jutnak eszünkbe, asszociációnk semmiképpen sem nevezhető önkényesnek. Herder fejtegetései ugyanis több későbbi nyelvkritikai, ill. analitikus irány alaptételeit is előlegezik. Az analitikus módszer Herder szerint nem azt jelenti, hogy a kérdés az volna, „hogyan lehet egy kifejezést etimológiailag vagy analitikusan meghatározni, hanem hogy hogyan *használják*” (Herder 1986: 252. o.). A filozófiának ugyanis az „élet nyelvéből” (Herder 1985: 484. o.) kell

kifejlődnie, amelyben „minden szerzett ismeretünk, eszménk és tapasztalatunk örözik” (Herder 1985: 484. o.). Ezt a vezérfonalat követve első lépésként „azokat a tárgyakat veszi, amelyeket már érzékileg tisztán ismerünk” (Herder 1985: 252. o.), ill. az őket kifejező szavakat, hogy ezután „az egészséges emberi értelem fogalmainak” (Herder 1985: 253. o.) analízisébe fogjon. A filozófia kiindulópontja így nem lehet önkényes, hanem fogalmai eleve adottak a számára, mégpedig érzékileg ugyan tisztán, ám mégis pusztán homályosan és zavarosan. A filozófiai analízis ennek megfelelően abban áll, hogy a szavakban rejlő „legismertebb ideákat, [...] amelyeket mindenki képes felfogni és senki sem tagadhat”, „legkisebb meghatározásaikig” felbontjuk (Herder 1985: 252–253. o.). „A világbölcsesség célja” ezért éppen, hogy az eredetileg „pusztán *érthető* szavakat addig alakítsa át és cserélje, amíg *világosak* nem lesznek”, s „amíg a lélek végül úgyszólván *vissza* nem emlékezik arra, amit a szóval *gondolt*, ám nem *tudta mondani*.” (Herder 1985: 253. o.) Az ezzel a módszerrel élő filozofálást addig kell folytatni, „amíg egy nyelvben mindazt át nem látom [übersehe], amit, úgy tetszik, magam gondoltam ki” (Herder 1985: 486. o.). A „fogalmaknak ebben az analitikus felbontásában” látja Herder a „német filozófia legjobb módszerét” (Herder 1985: 85. o.).<sup>22</sup>

Más szavakkal: miközben a filozófia egy nyelvet konstruál, kitalál, valójában csak azt hozza felszínre és teszi áttekinthetővé, amit az egészséges emberi értelem mindig is tudott, s ami a tiszta, ám nem világos mindennapi kifejezőmódban mindig is benne volt. — Herder e fejtegetései méltán idézhetnek fel bennünk olyan 20. századi koncepciókat, mint Maché, a Bécsi Köré vagy a *Tractatus* Wittgensteinjéi az egyik oldalon, a másik oldalon pedig a mindennapi nyelv filozófusait. S legkivált, persze, a késői Wittgenstein elképzeléseire emlékeztetnek, akinél nemcsak az a tétel köszön vissza, hogy a mindennapi fogalmakból/szavakból kell kiindulnunk, hanem ennek olyan további árnyalásai is, mint hogy a fogalmi elemzés csak azt hozza felszínre, amit mindig is tudtunk, s ennyiben a filozófia nem más, mint emlékek

---

<sup>22</sup> A filozofálásnak ezt a módszerét aztán, bármennyire konzekvens is, Herder tulajdonképpen nem alkalmazza, minden bizonnyal azért, mivel az aprólékos felbontásnak ez a módszere, mely szembenáll az élet élő folyamával, idegen tőle.

gyűjtése egy bizonyos célra, amiért is a filozófia mégis – hogy új aspektust, szemléletmódot mutathasson be – egy nyelvet, ha nem is felfedez, de feltalál, s hogy eközben nyelvünket áttekinthetően ábrázolja, kifejezőmódunkat áttekinthetővé teszi.

Ha az osztrák (és az analitikus) filozófia tradícióit a 18. században akarjuk keresni (s ezt teszi Haller, amikor Hume-ig, s olykor Locke-ig megy vissza), akkor a német, angol és francia filozófia – még ha az egyiknél vagy másikonál a problémafelvetésekben más hangsúlyokkal találkozunk is – nem játszható ki egymás ellen.

Mindez eddig csak a filozófiatörténet-írást érinti, amely első megközelítésben valamely elmélet érvényességét nem befolyásolja. Ha Descartes-nak a test-lélek problémát illető koncepciójával akarunk megütközni, akkor nem azzal érvelünk ellene, hogy francia volt. Második lépésben azonban a tradícióra irányuló kérdések is – s így az is, hogy Wittgenstein mely tradícióhoz tartozik, ill. az osztrák filozófiának mely tradíció a sajátja – lehetnek relevánsak, amikor valamely fogalmi probléma megoldását értékeljük. Arra szeretnék itt emlékeztetni, amit korábban röviden már említettem, nevezetesen, hogy a filozófiatörténet többek közt abban áll, hogy korábbi fogalmi hálókat újra meg újra átfogalmazunk, mégpedig azért, hogy olyan fogalmi problémákat oldjunk meg, melyek eredetileg bennük megoldatlanok maradtak, ill. kellett maradniuk. Ha ehhez a megfigyeléshez most egy másikat is hozzákapcsolunk, nevezetesen azt, hogy egyes fogalmi hálóban ilyen, másokban pedig más fogalmi problémák oldhatók meg, azaz az egyes fogalmi hálók más fogalmi problémák megoldására alkalmasak vagy legalábbis más következményekkel, akkor az a következtetés adódik, hogy a mindenkori megoldást a mindenkori fogalmi hálóhoz való viszonyában, ill. a korábbi, épp most átfogalmazott vagy elvetett fogalmi hálókhoz viszonyítva kell értékelnünk. A filozófálásnak ebben a módszerében tehát történeti és konceptuális elemzés egyesül. Ez az a módszer, ahogyan én a jövő filozófiáját látni szeretném.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Mint azt a jelen tanulmányom első oldalán levő jegyzetben jeleztem, megírásához eredetileg egy olyan konferencia adta az indítást, melynek címében „a jövő filozófiája” kitétel szerepelt.

Ez azt jelenti, hogy nézetem szerint nemcsak történetileg nem tartható a filozófiai módszereknek az éles szembeállítás, hanem akkor sem, amikor a magunk filozófiai eljárásait kimunkáljuk. Nem hiszem, hogy az ún. „analitikus” és „történeti” módszereket összeegyeztethetetlennek kell tartanunk. Nem hiszem, hogy van értelme annak, hogy az analitikus tradíciót – s a Haller kezdeményezte paradigmában az osztrák filozófia is idetartozik – mint olyan követendő mintát üdvözljük, amely képes az érveket, elméleteket – miként ezt Barry Smith a Haller-paradigma gondolatmenetét folytatva-meghosszabbítva írja<sup>24</sup> – eredeti összefüggésüktől függetlenül, „atomisztikusan” alkalmazni és elemezni, s a „kijelentéseket és érveket önmagukban, kontextusfüggetlenül bírálni és feldolgozni” – szemben a „holisztikus”, németeknek tulajdonított filozófiával (Smith 1994: 31. o.). Még ha tagadhatatlanul vannak is a módszerek között különbségek (miközben óvakodnék attól, hogy ezeket a különbségeket nemzetekkel kössük össze), az atomisztikus, s magát ekképp univerzális igazságok letéteményesének látó érvelés nézetem szerint illúzió. Még többet mondanék: az „illúzió” szó, még ha valami lehetetlent is, ám mégis kíváncsiságot jelenthetne. Magam azonban nem látom be (ill. plauzibilis érveket várnék e tétel mellett), miért kellene leküzdendő korlátot jelentsen az a kontextus, amelyben egy elgondolás helyet és jelentést kap. Sőt – így sejttem inkább –, meglehet, e célkitűzés megvalósításával egyenest sokat veszítenénk is.

#### *4. Tudománytalan utóirat, az ironia derűjében fogalmazva (a Monarchia eszmétörténetéhez)*

Bár a 19. századi Magyarországon nem alkottak jelentős filozófiát, ellentétben Ausztriával ebben az időben itt „már létezett figyelemre méltó színvonalú történeti kutatás, amelyet a saját filozófiai tradíciónak

---

<sup>24</sup> Ezzel nem akarnám azt állítani, hogy Haller maga is feltétlenül minden tekintetben osztja Barry Smith felfogását. Ez ellen szól legalábbis az a pozitív hangsúly, amelyet a Bécsi Kör azon eszméire helyez, amelyek szociologisztikus-konvencionalista vonásokat mutatnak (pl. Haller 1986: 89–107. o. és Haller 1993: 45–60. o.).

szenteltek” (Sauer 1982: 9. o.). De a magyarok előszeretettel írták le sorsukat és jellemvonásaikat is, szembeállítva magukat más nációkkal. Például Karácsony Sándor századunk 20–30-as éveiben írott munkáiban sajátos kapcsolatot látott az egyik oldalon az indogermán nyelvek és az indogermán gondolkodásmód, a másik oldalon pedig a magyar nyelv és a magyar gondolkodásmód, a „magyar társas lélek” között. Míg az indogermán nyelvekre szerinte az alárendelő, absztraháló struktúrák és a szubjektivitás a jellemzők, addig a magyar nyelvet a mellérendelés, a szemléletesség, a konkrétság és az objektivitás jellemzi. A magyar mindent, amiről beszél, más tárgyakhoz való viszonyában lát. A magyar nyelv e tulajdonságai jellemzik egyszersmind a magyar gondolkodásmódot is. A magyar nyelv – mivel társas természetű és konkrét, és mert számára az artikuláció, az intonáció és hogy testi megnyilvánulások kísérik, kiváltképp fontos – természeténél fogva a beszéddel, nem pedig az írással kapcsolódik össze. A magyar nyelv ezért írásban csak nehézkesen adható vissza. Ebben Karácsony szerint a magyar nyelv (és gondolkodásmód) fölénye mutatkozik meg a papírhoz kötött és szisztematikusan gondolkodó indogermán nyelvekkel és gondolkodásmóddal szemben.

Szemmel láthatólag lelki rokonság van az osztrákok és a magyarok között – mondhatnók –, a Monarchia nem volt véletlen: hiszen az osztrák filozófia is konkrét és objektív. Csak az osztrákok tudományossága lóg ki a képből. Talán az osztrákokat (az „osztrákot” itt a szó szűkebb értelmében véve) anyanyelvük, mely annyira hasonlatos a némethez, befolyásolta ennyire negatív módon. Ám Wittgensteinnek – aki mindig is szembefordult az absztraháló rendszerekkel és az egyes esetek és a mindenkori környezet, a mindenkori kontextus jelentősége mellett szólt, akit egyes értelmezők egyenest „a szóbeliség filozófusának” neveztek (Nyíri 1996/97) – nos, Wittgensteinnek az alapján a jellemzés alapján, amelyet Karácsony a magyar nyelvről és gondolkodásmódról adott, magyar filozófusnak kellett volna lennie.

## Irodalom

Wittgenstein műveit a *Werkausgabe* in 8 Bänden, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984 alapján a szokásos rövidítésekkel idézem.

### *További források és rövidítések*

- LA – *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, Oxford: Basil Blackwell/Berkeley, California: University of California Press, 1967
- MPP – „Wittgenstein's lectures in 1930–1933”, in: Moore, G. E.: *Philosophical papers*, London: George Allan and Unwin Ltd./New York: The Macmillan Company 1959, 252–324.
- VB – *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, hrsg. v. Georg Henrik von Wright, unter Mitarb. v. Heikki Nyman, Neubearb. des Textes durch Alois Pichler, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- VGM – *Wittgensteins Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik: Cambridge 1939*, nach den Aufzeichnungen von R.G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees und Yorick Smithies, hrsg. v. Cora Diamond, übers. v. Joachim Schulte, in: *Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, Bd. 7.
- VL – *Vorlesungen 1930–1935*. Aus den Aufzeichnungen von John King, Desmond Lee, Alice Ambrose und Margaret McDonald, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- WA1, WA2, WA3 etc. – azok a kéziratok, amelyeket a *Ludwig Wittgenstein Wiener Ausgabe*, hrsg. v. Michael Nedo, Wien/New York: Springer Verlag, 1993. alapján idézek.

### *További irodalom*

- Cloeren, Hermann-Josef—Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.) 1971: *Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog KG.)

- Haller, Rudolf 1979: *Studien zur Österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema*, Amsterdam/ Atlanta, GA: Rodopi.
- Haller, Rudolf 1986: *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*, Amsterdam/ Atlanta, GA: Rodopi.
- Haller, Rudolf 1993: *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Haller, Rudolf 1996: „Zur Philosophie der Moderne“, in Haller, Rudolf (Hrsg.): *Nachkakanien. Annäherung an die Moderne*, Wien/ Köln/ Weimar: Böhlau, 103–155.
- Herder, Johann Gottfried 1985: *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, hrsg. v. Regine Otto, Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag (*Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur*, Bd. 1.)
- Janik, Allan – Toulmin, Stephen 1987: *Wittgensteins Wien*, München/ Zürich: Piper. (Első angol nyelvé megjelent: 1973.)
- Karácsony Sándor 1985: *A magyar észjárás*, Budapest: Magvető. (Első kiadás: 1939.)
- Kierkegaard, Sören 1977: *Einübung im Christentum und anderes*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kierkegaard, Sören 1982: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (Gesammelte Werke, Abt. 16)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Lambert, Johann Heinrich 1990: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, nach der bei Johann Wendler in Leipzig 1764 erschienenen ersten Auflage unter Mitarbeit von Peter Heyl herausgegeben, bearbeitet und mit einem Anhang versehen von Günter Schenk, Berlin: Akademie Verlag, Bde. I–II und Appendix.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986: *Nouveaux essais sur l'entendement humain – Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, in Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Schriften*, Frankfurt/M.: Insel Verlag, Bde. 3.1–3.2.
- Mauthner, Fritz 1982: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Frankfurt – Berlin – Wien: Ullstein Materialien.
- Meiner, Johann Werner 1971: *Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre oder Philosophische und allgemeine Sprachleh-*



- re, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Leipzig 1781, mit einer Einleitung v. Herbert E. Brekle, Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).
- Neumer Katalin 1991: *Határutak. Ludwig Wittgenstein és a filozófiájáról*, Budapest: MTA Filozófiai Intézete.
- Neumer Katalin 1992: „Übersichtlichkeit, Universalität und Kulturkritik in Wittgensteins Spätphilosophie“, in Neumer Katalin /Voigt, Vilmos (eds.): *Philosophy of Language and Semiotics in Hungary*, (S – *European Journal for Semiotic Studies*, 1–2/1992), 179–206.
- Neumer Katalin 1995: „Dialógus és választás. Kierkegaard nyelvfilozófiájához“, in Neumer Katalin: *Tévelygések a nyelv labirintusában. Filozófiai-irodalmi tanulmányok*, Budapest: MTA Filozófiai Intézete, 55–70.
- Neumer Katalin 2000: *Die Relativität der Grenzen. Studien zur Philosophie Wittgensteins*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Neurath, Otto 1979: *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nyíri J. C. 1996/97: „Wittgenstein as a philosopher of secondary orality“, *Grazer philosophische Studien*, Bd. 52, 45–57.
- Platzer, Elke 1998: „Zurück auf den rauen Boden der Sprache“, 15 5+80. Zeitung für AbsolventInnen der Karl-Franzens-Universität (hrsg. in Kooperation mit der *Kleinen Zeitung*), 1998/1, 10–11. (Interview Rudolf Hallerl.)
- Sauer, Werner 1982: *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Schopenhauer, Arthur 1977: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürich: Diogenes Verlag AG.
- Smith, Barry 1994: „Worin unterscheiden sich deutsche und angelsächsische Philosophie?“, *Information Philosophie*, Mai 1994, 30–38.
- Smith, Barry 2000: „Philosophie, Politik und wissenschaftliche Weltauffassung: Zur Frage der Philosophie in Österreich und Deutschland“, in Haller, Rudolf (Hrsg.): *Skizzen zur Österreichischen Philosophie*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi, 1–22.
- Spengler, Oswald 1923: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

- Spengler, Oswald 1931: *Der Mensch und die Technik. Ein Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Tetens, Johann Nicolaus 1971: *Sprachphilosophische Versuche*, mit einer Einleitung von Erich Heintel, hrsg. von Heinrich Pfannkuch, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Weininger, Otto 1980: „Wissenschaft und Kultur“, in Weininger, Otto: *Über die letzten Dinge*, München: Matthes & Seitz Verlag, 142–182.

## RESÜMEE

*War Wittgenstein ein „Österreichischer“ Philosoph?*

*Zu Rudolf Hallers Konzeption einer eigenständigen Österreichischen Philosophie*

Im Mittelpunkt meines Aufsatzes steht die Frage, ob und inwieweit Wittgensteins Philosophie unter den Begriff einer „eigenständigen Österreichischen Philosophie“ fällt, wie sie von Rudolf Haller definiert worden ist. Nach Haller bestehen die Charakteristika der österreichischen Philosophie – im Gegensatz zur deutschen – darin, daß sie (1) wissenschaftlich und empiristisch ausgerichtet, (2) sprachkritisch und (3) antikantianisch ist. In einer späten Arbeit von ihm kommt zu diesen Merkmalen noch hinzu, daß sie (4) „strikte Distanz zu den irrationalistischen Bewegungenlebens- und existenzial philosophischer Provenienz“ wahrte. In meinem Aufsatz

setze ich mich mit den Punkten (1) und (4) in bezug auf Wittgenstein kritisch auseinander, indem ich die Behandlung der beiden miteinander verbinde.

Was Punkt (4) betrifft, geht es mir nicht um einzelne oberflächliche Beobachtungen von der Art, daß Wittgenstein etwa von Lebensformen gesprochen und wiederholt auf das lebendige Leben der Sprachspiele hingewiesen hat, sondern um das begriffliche Netz des Spätwerkes im Vergleich zu dem (oder: zu einem) lebensphilosophischen. Zu diesem Zweck rekonstruiere ich im ersten Schritt ein begriffliches Netz anhand der Analyse der Werke von Schopenhauer, Kierkegaard und Spengler,

also von lebensphilosophisch orientierten Denkern, die Wittgenstein zweifellos studiert hat. Sodann untersuche ich vor diesem Hintergrund die Spätphilosophie. Zuerst argumentiere ich auf der einen Seite, daß Wittgenstein bei der Behandlung der verschiedensten Probleme mit einer ähnlichen Reihe von einander oppositionell gegenübergestellten Begriffen operiert hat wie die erwähnten Lebensphilosophen. In dieser Untersuchung zeigt sich auch, daß die Wissenschafts- und Empirizitätskritik Wittgensteins mit jener der Lebensphilosophien in Parallele setzen läßt. Infolgedessen kann seine Philosophie schwerlich „wissenschaftlich“ und „empirizistisch“ genannt werden. Auf der anderen Seite stelle ich auch dar, wie das lebensphilosophische begriffliche Netz von

Wittgenstein umformuliert und in mancher Hinsicht sogar verworfen wurde, und zwar insbesondere bei der Behandlung von begrifflichen Problemen bezüglich der Aneignung der Sprache und der Möglichkeiten der Mitteilung durch die Sprache, die bei den Lebensphilosophen ungelöst geblieben sind.

Zuletzt komme ich auf die „deutsche Philosophie“ zu sprechen, die in Hallers Darstellung zu kurz kommt. Will man die Traditionen der österreichischen (und auch der analytischen) Philosophie im 17–18. Jahrhundert suchen (und das tut Haller, wenn er die österreichische Philosophie bis zu Hume, manchmal bis zu Locke zurückführt), kann man die deutsche, englische und französische Philosophie nicht gegeneinander ausspielen – so lautet meine Schlußfolgerung.

# WITTGENSTEIN FILOZÓFIAI VIZSGÁLÓDÁSAI A PRIVÁTNYELVRŐL\*

SZABÓ IMRE LÁSZLÓ

## I.

### A privátnyelv fogalma és problémája

Wittgensteinnek a privátnyelv problémához kapcsolódó megjegyzései a *Filozófiai Vizsgálódások*ban két általános nyelvfilozófiai kérdés szempontjából a leginkább relevánsak. Segítségükkel egyrészt megpróbálhatunk választ találni arra a kérdésre, hogy létrehozható-e olyan nyelv, aminek privátsága abban állna, hogy jelei használojának belső, privát érzeteit jelölnék. Másrészt megkerülhetetlen a kérdés, hogy vajon az elsajátított anyanyelv nem éppen ilyen nyelv-e. Nyelvünk egyes szavai nem azáltal váltak-e számunkra értelmessé, hogy képessé váltunk arra, hogy azokat a megfelelő belső tapasztalatainkhoz kapcsoljuk hozzá?

Wittgenstein a *Vizsgálódások* 243-as paragrafusában fogalmazza meg a privátnyelv problémáját: „vajon olyan nyelv is elgondolható volna, amelyen valaki a belső élményeit — érzéseit, hangulatait stb. — saját használatra fel tudná írni, illetve ki tudná mondani? (...) E nyelv szavainak arra kell vonatkozniuk, amiről csak a beszélő tudhat; az ő

---

\* Köszönettel tartozom Neumer Katalinnak dolgozatom nyelvi megformáláshoz nyújtott segítségéért és Tózsér Jánosnak, aki írásaival és személyes bátorításával dolgozatom állításainak alaposabb kidolgozására ösztönzött.

közvetlen, privát érzeteire. Így másik ember ezt a nyelvet nem értheti.” (FV 243)

Wittgenstein privátnyelvre vonatkozó kérdése két feltételt foglal magában: a) szavai a nyelvhasználó érzeteire referálnak; b) ezt a nyelvet mások nem érthetik. A privátnyelvnek ebben a meghatározásában tehát összetetalálikozik egymással a nyelv és az érzetek közötti viszony és a nyelv megértésének a problémája. A kérdés így nem pusztán az, hogy létezhet-e egy olyan nyelv, amely mindkét feltételnek önmagában véve eleget tesz, hanem hogy ha a nyelvet használhatjuk belső tapasztalataink, érzeteink leírására, akkor az ezen a módon létrehozott állításainkat mások megérthetnék-e. Ha válaszunk az utóbbi kérdésre „nem”, akkor nyelvünk használatának privátnak kell lennie, amikor érzeteinkről beszélünk a segítségével. Ha lehetséges a nyelvnek ez a privát használata, akkor két nyelvhasználó közötti kommunikáció létrejöttének a ténye, azaz nyelvüknek vagy nyelveiknek a lefordíthatósága a másik nyelvére, sem bizonyítja, hogy értik egymás szavait és állításait. Ennyiben a privátnyelv kérdése a privát megértés lehetőségének a kérdése: lehetséges-e a megértésnek az az esete, vagy megértésnek nevezhető-e az, amit csak a mindenkori nyelvhasználó, vagyis kizárólag én érthetek?

A privátnyelvnek, mint mások számára nem érthető nyelvnek, a fogalmából kiindulva viszont e nyelv lehetőségének a kérdése elsősorban attól függ, hogy léteznek-e olyan dolgok, és mik azok, amelyek jelölésére az használható volna. Erre a szerepre a legkézenfekvőbb jelöltek az érzetek, amennyiben olyan belső entitásoknak tekintjük azokat, amelyekkel birtokosukon kívül senki más nem rendelkezhet.

Ha tehát az érzeteken kívül nem létezik más olyan dolog, illetve nem gondolható el olyan valami, aminek a megnevezésére valaki abban a reményben tehetne kísérletet, hogy az ily módon létrehozott jelöléseit mások számára lehetetlen lesz megérteni, akkor a privátnyelvet mindenki csak mint a saját érzetnyelvét hozhatja létre. Ha ugyanis valaki tárgyak vagy személyek jelölésére találna ki saját, titkos jeleket, akkor jelöléseinek a megfejtése mások számára elvben azért volna lehetséges, mert ők is rendelkeznek a tárgyak és személyek fogalmával, vagy legalábbis nyelvüknek vannak ilyen dolgokat jelölő szavaik. Ugyanezen megfontolások alapján lehetne kizárni a mentális folyamatokat is a privátnyelv referencia tartományából. Azok ugyanis vagy eleve

a köznyelv használatához kötődnek, mint a gondolkodás, vagy pedig tárgyaikkal mások is rendelkezhetnek. Mások is elképzelhetik ugyanazt, amit én, s így elvileg lehetséges számukra, hogy megértsék azt, amit képzeteimről mondok. Egy ilyen mentális nyelv tehát nem volna privát, mert elvileg lehetséges volna jeleit lefordítani mindennapi nyelvünkre.

Ezzel szemben a privátnyelv problémája, mint mások számára nem érthető nyelv, nem nyelvek és nyelvhasználók szókészlete vagy akár szintaxisa közötti különbségek formájában kifejezhető probléma, hanem mondhatni a nyelvhasználók világait és e világok nyelvi reprezentálhatóságát érintő probléma. Ezért gondolható el a privátnyelv olyan nyelvként is, amely minden kimutatható paraméterében (szókészlet, nyelvtan stb.) a mindennapi nyelvvel azonosnak mutatkozna, noha mégis két nyelvről volna itt szó, amelyek a lehető legkülönbözőbbek.

Ha létezne egy olyan közösség, amelynek nyelve abban különbözne a mi nyelvünkötől, hogy nem tartalmazná tárgyak neveit, mert világukban tárgyak vagy nem léteznének, vagy képtelenek volnának azok észlelésére, akkor e nyelv egyik beszélője számára a mi tárgyneveink éppolyan privát jeleknek tűnnének, mint ahogyan privát volna számunkra annak a személynek a nyelve, aki a wittgensteini privátnyelv meghatározás értelmében érzeteiről beszél.

Ennek megfelelően Wittgensteinnek a privátnyelv problémát elemző megjegyzéseit általánosságban egyrészt úgy szemlélhetjük, mint amelyek annak kimutatására irányulnak, hogy az, ahogyan a privátnyelv meghatározása ábrázolja a nyelvhasználó és érzetei közötti viszonyt, nem felel meg nyelvünk tényleges működésének, amikor azt érzeteink közlésére használjuk. A privátnyelv probléma másik megközelítését adják a *Vizsgálódások*nak azok a paragrafusai, amelyek a privátnyelv fogalmának ellentmondásosságát, nem annak nyelvünkkel való összehasonlítása útján, hanem használatát elemezve mutatják meg, indirekte bizonyítva ezáltal azt, hogy nyelvünk nem lehet privátnyelv.

## II.

### Hogyan beszélhetünk az érzetekről?

A privátnyelvnek a 243-as paragrafusban bemutatott elgondolása kapcsán Wittgenstein két alapkérdést tesz fel. Válaszai elsősorban a nyelv működésének azon két koncepciója közötti alapvető különbségekre világítanak rá, amelyek egyike szerint a privátnyelv létezése magától értetődő tény, míg a másik szerint még lehetősége is teljes képtelenség.

1. „Hogyan *vonatkoznak* szavak érzetekre?” (FV 244) Wittgenstein a kérdés kapcsán rámutat, hogy az természetes nyelvünkre vonatkozóan valójában nem tehető fel. Ennek esetén ugyanis nem a szavak és az érzetek viszonyára kell rákérdeznünk, hanem arra, hogy a nyelvhasználó viselkedésének összefüggésében milyen szerepet játszanak azok a szavak, amelyekről filozófiai alapon azt feltételeznénk, hogy használatukkal érzeteire referál. A cél az, hogy észrevegyük, hogy a természetes nyelv működése mennyire eltér attól, ahogyan azt hajlamosak vagyunk elgondolni ugyanazon előfeltevéseink folytán, amelyeket követve a privátnyelvet elképzeljük, s amelyek miatt azt lehetségesnek tartjuk.

Wittgenstein az érzetszavak és az érzetek közötti viszony tisztázásakor az érzetszavak elsajátításának folyamatát veszi vezérfonalul. E tanulási folyamatban pedig, amely lehetővé teszi az érzetek nyelvi kifejeződését, a viselkedés játssza az összekötő szerepet: „szavakat kapcsolunk össze az érzés eredeti, természetes kifejeződésével, és annak helyére állítjuk őket”. (FV 244) A viselkedés ezen szerepe miatt kérdőjelezhető meg jogosan, hogy az érzetszavak hasonlóképp vonatkoznának vagy referálnának a megfelelő érzetekre, mint ahogy azt a nyelv olyan szavainak esetén feltételezzük, amelyek megtanulásában nem a viselkedésnek, hanem a tárgyismeretnek és a megértésnek van döntő szerepe.

Ha a „fájdalom” szót vagy a „Fáj!” felkiáltást az emberi viselkedésben szereppel bíró elemeknek értelmezzük, akkor pusztán fájdalmat jelző funkciót tulajdoníthatunk e nyelvi kifejezéseknek, ahhoz hasonlóan,

ahogyan az emberi gesztusokat tekintjük jelzőnek. E koncepció szerint az érzetek nyelvi kifejeződése a viselkedésbeli megnyilvánulásuktól pusztán abban különbözne, hogy az előbbiek konvencionális jelek arra, amire az utóbbiak természetes jelek. Wittgenstein számára ezért az érzetszavak nyelvi szerepét a nevek mintájára elgondolni alapvető tévedés. Ennek a tévedésnek a következménye az az elgondolás, amely megtanulásukat úgy értelmezi, mintha az egyszerűen tárgyak neveinek a megtanulását jelentené. Olyan tárgyagnak, amelyek feltételezésének meglehet egyetlen alapja, hogy az érzetszavak referenciáját szolgáltatásák. Másképpen ugyan, de lényegében ugyanezt a tévedést követnénk el akkor is, ha az érzeteknek mint privát tárgyagnak a fogalmát elvetnénk, de az érzetszavaknak a hozzájuk kapcsolható viselkedési megnyilvánulások „jelentése” alapján tulajdonítanánk jelentést: „Azt mondod tehát, hogy a »fájdalom« szó valójában az üvöltést jelenti? – Ellenkezőleg; a fájdalom szóbeli kifejezése helyettesíti az üvöltést, s nem leírja.” (FV 244)

Ezen elgondolás alapján a „fájdalom” szó használatát anélkül magyarázhatja Wittgenstein, hogy annak önálló, a viselkedéstől független jelentést kellene tulajdonítania. Ugyanakkor el kell hogy kötelezze magát – hacsak nem akarja azt állítani, hogy mindenki a szüleitől tanulta a „fájdalom” szó használatát – a nyelv vagy legalábbis az érzetnyelv kialakulásának egy olyan modellje mellett, ami szerint az első nyelvhasználóknál a fájdalom-viselkedést a fájdalom szavak használata kezdte felváltani.

A „fájdalom” szó elsajátítására adott wittgensteini magyarázattal kapcsolatban az a probléma vethető fel, hogy még ha a gyermek ennek a szónak a használatát valóban ezen a módon is tanulja meg, akkor sem lesz számára annak publikusan definiálható jelentése. Szülei ugyanis a szót úgy használják, mint ami valami nem megmutathatót jelöl. A „fájdalom” szó tanításakor nem azt fogják gyereüknek mondani, hogy az a fájdalom, amit most csinálsz (értsd, ahogy most viselkedsz), hanem hogy az, amit most érzel. De miért mondják ezt a szülők? Ha mindenki csak fájdalom-viselkedését helyettesítve tanulja a „fájdalom” szót, akkor mégis honnan jön ez a fajta beszéd mód?

Wittgenstein egyik módszertani elve ugyanakkor túlságosan is egybecseng a „fájdalom” szóval kapcsolatos álláspontjával ahhoz, hogy



figyelman kívül hagyhatnánk: „a következő közelítő szabályt akarom nektek megadni: Ha zavarba ejt benneteket a gondolat, a hit, a tudás és hasonlók természete, helyettesítsétek a gondolatot a gondolat kifejezésével, s.í.t.”<sup>1</sup> Ha valóban van kapcsolat Wittgenstein ezen módszertani elve és a „fájdalom” szó megtanulására vonatkozó elmélete között, akkor e kapcsolat két értelmezési lehetőséget sugall. Elméletét a „fájdalom” szó elsajátításáról a módszerének megfelelő, illetve ahhoz igazított hipotézisként kell értelmeznünk, vagy pedig módszerét kell úgy értenünk, mint ami annak a természetes folyamatnak a menetét követi, illetve annak újra lejátszását tanácsolja, ami egyébként mindenkinél lejátszódott anyanyelve elsajátítása során. Anélkül, hogy választanánk e két megközelítési lehetőség között, Wittgenstein elméleti és módszertani álláspontjából egyaránt azt szűrhetjük le nagy általánosságban, hogy a pszichikai nyelv nem leképezi, hanem sokkal inkább helyettesíti a pszichikai valóságot. A leglényegesebb pontja azonban ennek a helyettesítési folyamatnak, hogy habár a pszichikai folyamatok nyelvi kifejezését külön-külön is meg kell tanulnunk, ahogy a „fájdalom” szó példáján is láthattuk, ugyanakkor a pszichikai vagy mentális nyelv egészében is helyettesíti a pszichikai síkot, amennyiben önálló rendszert alkotnak szóelemei, illetve olyan ún. grammatikai kijelentések képezhetők a nyelvi síkon, amelyek nem tapasztalati tények kifejezései. Minderől Wittgenstein ugyanott ezt mondja: „Ennek a helyettesítésnek a nehézsége, és ugyanakkor annak egész értelme, ez: a hit, a gondolat stb. kifejezése csak egy mondat — és a mondatnak csak a nyelv rendszerének tagjaként van értelme; mint egy kifejezésnek a kalkuluson belül.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Wittgenstein: *The Blue and Brown Books*, 41. o.

<sup>2</sup> I. m. uo.

### III.

## Hogyan tudhatunk az érzetekről?

2. „Mennyiben is *privátak* érzeteim?” (FV 246) Wittgensteinnek erre a második kérdésre a fent idézett kérdéshez kapcsolódóan kell kitérnie. Annak elfogadása ugyanis, hogy a gyermekek a nyelv fájdalom-kifejezéseinek a használatát spontán fájdalom-viselkedéseik alkalmával és azok kontextusában tanulják meg szüleiktől, ahogy láttuk, még egyáltalán nem zárja ki, hogy a „fájdalom” szónak kizárólag belső érzeteik alapján tulajdonítsanak jelentést. A „fájdalom” szó külső segédlettel történt elsajátítása után miért ne jelölhetné ezzel a szóval mindenki azokat a belső, privát élményeit, amelyekről csak ő tudhat? Bizonyára a fájdalmaknak, mint privát entitásoknak, ezen intuitív elképzelésére vezethető vissza, hogy miért tűnik annyira magától értetődőnek az a nézet, hogy a „Fájdalmaim vannak” mondat igazságát vagy hamisságát kizárólag az a személy tudhatja, aki ezt épp állítja. Ha ezt a mondatot ugyanis a nyelvhasználó beszámolójaként kell értenünk arról az érzetéről, amit ő a „fájdalom” szón ért, akkor nyilván igazságát vagy hamisságát is csak ő ismerheti.

A *Vizsgálódások* „fájdalom” szóval kapcsolatos elemzéseinek előzményeként említhető, hogy Wittgenstein 1930–33-ig Cambridge-ben tartott előadásai során igyekszik megkülönböztetni egymástól a „Fájdalmaim vannak” és a „Fájdalmi vannak” mondatok jelentését<sup>3</sup>. Ekkor úgy gondolja, hogy mivel igazolási módjuk, ami alapján eldönthető, hogy igazak vagy hamisak, nem lehet ugyanaz, ezért jelentésüknek is különbözőnek kell lennie. Azt viszont elutasítja, hogy a különbség abban állna, hogy az első személyű fájdalom-kifejezések az alany valamiféle belső tudásán alapulnának, míg a harmadik személyűek pedig egyszerűen az adott fájdalom-viselkedéseknek a megfigyelésén.

---

<sup>3</sup> Moore, G. E.: „Wittgenstein's Lectures in 1930–33”, *Mind*, 2. rész, 11. o. (1954–55).

A „Fájdalmaim vannak” nyilatkozatot egyfajta privát módon igazolható kijelentésnek tekintve, azt kellene kérdeznünk közlőjétől vagy önmagunktól, hogy „honnan *tudod*, hogy fájdalmaid vannak?”. Ha a szenvedő alany fájdalmaira vonatkozó tudását azzal a válasszal indokolja, hogy: „Abból, hogy érzem”, akkor ezt a feleletet azzal a kérdéssel utasíthatjuk el, hogy – „De ez az »érzem« nem ugyanazt jelenti-e, mint az, hogy fájdalmaid vannak?” A másik válaszlehetőség pedig, miszerint tudásom fájdalmaim megfigyelésén alapulna, azt implikálná Wittgenstein szerint, hogy „odanézhetek, hogy lássam, vajon vannak-e vagy nincsenek (fájdalmaim)”.<sup>4</sup> De ennek a kifejezésnek a használatát ebben az összefüggésben értelmetlennek tekinti. Ez a kifejezés ugyanis azt a képet sugallja, hogy a fájdalom megjelenéséről és eltűnéséről közvetve, valamiféle sajátos belső megfigyelési képesség működése révén szerzünk csak tudomást.

Wittgenstein azoknak a nyelvi megnyilatkozásainknak az elemzésekor, amelyekkel más személyeknek tulajdonítunk fájdalmat, mint például a „Fogfájása van” mondattal, elutasítja azt a behaviourista tézist, hogy azok jelentése azonos volna a kérdéses személy viselkedésével: „amikor valakit fogfájása miatt sajnálunk, nem azért sajnáljuk, mert a kezét az arcához teszi”.<sup>5</sup> Ebben az esetben ugyanis a „Fogfájásom van” és a „Fogfájása van” mondatok jelentését azonosnak kellene tartanunk, amennyiben én és ő nagyjából hasonlóan viselkedünk, amikor fogfájásunk van. Emellett, Wittgenstein a „Fogfájása van” mondatot sokkal inkább a köznapi fájdalom-tulajdonítás eseteként igyekszik értelmezni, mintsem kvázi tudományos leíró kijelentésként. A mondat jelentése nem értelmezhető a nyelvjátékban játszott szerepének a figyelembevétel nélkül. Jelentését nemcsak az alany belső élményeire nem lehet redukálni<sup>6</sup>, hanem publikus viselkedésére sem, mert általa viselkedésé-

---

<sup>4</sup> I. m. 12. o.

<sup>5</sup> I. m. uo.

<sup>6</sup> „Van neked egy meghatározhatatlan benyomásod. Nem kétlem, amit mondasz. De megkérdezem, hogy mi értelme volt kimondani ezeket a szavakat és melyik játékban?” (Wittgenstein's *Notes for Lectures on „Private Experience” and „Sense Data”*).

ről nemcsak mint pusztán tényszerű, megfigyelhető viselkedésről szólunk, hanem mint fájdalom-viselkedésről is.

Wittgenstein előadásában ekkoriban azt állítja, hogy arra, hogy másoknak milyen fájdalmai is vannak, a másik személy viselkedésének és a saját viselkedésünknek a hasonlósága alapján analógiásan következtetünk<sup>7</sup>: ha én így és így viselkedem, amikor ilyen és ilyen fájdalmaim vannak, akkor te is bizonyára azért viselkedsz most hasonlóképpen, ahogy én szoktam ilyen esetben, mert te is ugyanazt érzed, mint én akkor.

A *Filozófiai Vizsgálódások*ban viszont Wittgenstein a fájdalomnak mint filozófiai problémának a gyógyírját a mindennapi nyelvhasználatban véli felfedezni. Úgy tűnik, hogy a fájdalommal és általában az érzetekkel kapcsolatos filozófiai problémák többségéért elsősorban az érzetek privátságának a tézise felelős. De mit is jelent ez a tézis? Wittgenstein az „érzeteim privátak” állítást úgy értelmezi, mint ami szerint „csak én tudhatom, hogy valóban vannak-e fájdalmaim; a másik csak sejtheti”. (FV 246) E megfogalmazás tehát az érzetek privátságát az érzetekről való olyan bizonyosságként értelmezi, ami kizárólag az érzetek aktuális tapasztalói vagy tulajdonosai számára lehetséges. Wittgenstein szerint viszont a helyzet épp fordított, másokról értelmesen mondható, hogy tudnak a fájdalmaimról, rólam viszont egyáltalán nem. Wittgenstein érvelése ugyanis arra épít, hogy mit lehet mondani a „nyelvjátékban”: ha mások a „tud” szó normál, köznyelvi használata szerint mondhatják, hogy „tudunk a fájdalomról”, akkor van értelme azt mondani róluk, hogy tudnak a fájdalomról. Hasonlóképpen, mivel én nem használhatom a nyelvjátékban azt a mondatot, hogy „tudom, hogy fájdalmaim vannak”, ezért az sem állítható rólam, hogy tudom, hogy fájdalmaim vannak. Kérdés persze, hogy a nyelvhasználatból következtethetünk-e tényekre. Wittgenstein viszont feltehetőleg visszautasítaná, hogy érvelésével túllépte volna a „nyelv határait”, nem tett mást, mondhatná, mint nyelvi tényekre hívta fel figyelmünket.

Wittgensteinnek a „tud” szó köznyelvi használatából levont végkövetkeztetései persze a behaviouristák is könnyen egyetérthet-

---

<sup>7</sup> Moore, G. E., i. m. 12. o.

nének. Amennyiben ugyanis a „tudom, hogy fájdalmaim vannak” és a „fájdalmaim vannak” kijelentéseket a kérdéses személy viselkedése alapján tekintjük igazolhatónak, akkor a két kijelentés ugyanazt az információt nyújtja számunkra. Azaz, nincs olyan viselkedésmód, amelynek megjelenése a megfigyelt személynél, azonfelül, hogy igazolja, hogy fájdalmai vannak, még azt az állítását is megalapozottá tenné, hogy „tudom, hogy fájdalmaim vannak”. Ha viszont lenne ilyen viselkedésmód, akkor minden olyan esetben, amikor ennek hiánya mutatkozna az alanynál, noha viselkedése arra utalna, hogy fájdalmai vannak, akkor el kellene fogadnunk, hogy nem tud ezekről.

A *Vizsgálódások* idézett 244-es paragrafusának összefüggésében azonban Wittgenstein megállapításai az érzetekre vonatkozó tudást illetően inkább arra utalnak, hogy ha az olyan első személyű megnyilatkozásokat, mint a „Fájdalmaim vannak”, az emberi viselkedés természetes megnyilvánulásait helyettesítő vagy kiegészítő elemeinek tekintjük, akkor éppolyan értelmetlen azt mondani, hogy tudjuk ezeket, mint ahogyan a sírás vagy más fájdalom-viselkedés sem tekinthető a tudás esetének. Tehát a „Tudom, hogy fájdalmaim vannak” éppolyan furcsának kellene, hogy tűnjön számunkra, mint – Anthony Kenny példájával<sup>8</sup> – a „Tudom, hogy jó reggelt” mondat. Következésképp a fájdalom nyelvi kifejezéséhez nemcsak a „tudom” szó nem kapcsolható hozzá, hanem egyetlen mentális és propozicionális ige sem, mint például a „kétlem”, „hiszem”, „tudomásom van róla”, „megfigyelem”. Ez az elemzés azonban már előfeltételezi, hogy a „Fájdalmaim vannak” megnyilatkozás viselkedést helyettesítő elem, s mint ilyenről állítja, hogy értelmetlen a tudásáról beszélni. Azonban ennek az elemzésnek az a defektusa, hogy ha nyelvünkben a „Fájdalmaim vannak” kifejezés valóban pusztán csak viselkedést helyettesítő elemként funkcionálna, akkor a rá vonatkozó tudásomat nyilván semmiképpen sem tekinthetném olyan valaminek, amit csak én tudhatok, ahogy a foghúzás közbeni vonaglásaimat és nyöszörgéseimet sem tekinthetem annak. Ha a „fájdalom” szó ilyen és hasonló viselkedések helyettesítésére szolgálna, akkor valóban éppoly kevésbé magyarázhatnám el, hogy mire gondol-

---

<sup>8</sup> A. Kenny: *Wittgenstein*, 187. o.

tam azt mondva, hogy „tudom, hogy fáj”, mint ahogy nehéz volna megindokolnom, hogy miért mondtam, hogy „tudom, hogy eszem”.

Wittgensteinnek a fájdalom problémájával kapcsolatos elemzéseit a következő kérdést felvetve foglalhatjuk össze: Miben különbözik az az eset, amikor azt szeretnénk tényszerűen megállapítani, hogy valakinek fájdalmai vannak-e, attól az esettől, amikor inkább az érdekel bennünket, hogy helyesen használja-e ugyanez a személy a „Fájdalmaim vannak” kifejezést? Ugyanazon az alapon eldönthető-e ténykérdésünk és nyelvhasználati kérdésünk? Ha a „Fájdalmaim vannak” nyilatkozat azonosítható volna egy fiziológiai állapottal vagy viselkedési mintával, akkor annak megfigyelése vagy előidézése alapján valóban eldönthetnénk, hogy a „Fájdalmaim vannak” mondatot kiejtő személy érti-e, amit mond, és igazat mond-e, amikor ezt mondja. Wittgenstein szerint viszont az érzetszavak használatának a viselkedés vagy az agyi állapotok nem lehetnek a kritériumai,<sup>9</sup> azaz nem lehetnek nyelven kívüli kritériumai, mert ebben az esetben a fájdalomnak definíció szerint egy bizonyos viselkedést vagy agyi állapotot kellene jelentenie. Másrészt, ha a „fájdalom” szó egy adott viselkedést jelentene, akkor hogyan ismerhetnénk fel a hozzá kapcsolódónak feltételezett viselkedést fájdalom-viselkedést jelentőként? A fájdalom-viselkedés fájdalom-viselkedésként való leírása előfeltételezi, hogy rendelkezünk a „fájdalom” valamilyen viselkedés-független fogalmával. Ilyen fogalmi előfeltételezettség vagy elkötelezettség nélkül legfeljebb csak olyan viselkedéseket írhatnánk le, mint amilyen például a szívverés vagy a légzés. Ugyanezen oknál fogva a „fájdalom” szó nem azonosítható azzal a belső érzettel sem, amit magunkban megfigyelhetünk, ennek a megfigyelésnek a véghezvitele is előfeltételezi már, hogy ismerjük a szó jelentését. „ha valaki azt mondaná, hogy »Nem tudom, hogy ez, amit érzek, fájdalom-e, vagy pedig, valami más?«, akkor olyasmit gondolnánk, hogy nem tudja, mit jelent a magyar »fájdalom« szó, és megmagyaráznánk neki. – Hogyan? – Talán gesztusokkal, vagy úgy,

---

<sup>9</sup> „Egy folyamat az ember agyában vagy gégefőjében szimptomája lehet annak, hogy rendelkezik a piros képzetével, a kritérium az, »amit mond és tesz.«” Interpretálja Norman Malcolm Wittgenstein *Vizsgálódásainak* 377. paragrafusát. (N. Malcolm: Wittgenstein's *Philosophical Investigations*.)

hogy megszünnánk egy tüvel és azt mondanánk: »Látod, ez fájdalom.« Ezt a szómagyarázatot, mint bármely másikat, érthetné helyesen vagy helytelenül, de előfordulhatna, hogy egyáltalán nem érti. És hogy hogyan érti, az abból derül ki, ahogyan a szót használja, amiként ez egyébként is történni szokott.” (FV 288)

Wittgensteinnek a „tud” szó érzetekre vonatkozó használatát érintő megjegyzéseit végezetül még érdemes abból a szempontból is megvizsgálni, hogy azok éppúgy tarthatóak-e akkor is, ha a „tud” szónak kijelentések és tényekre vonatkozó használatától megkülönböztetjük azt a használatát, amikor érzetekről tudunk. A „tud” szó ez utóbbi jelentésének filozófiai bevezetése és az előbb említett jelentésétől való megkülönböztetése ugyanis Russellnál és őt követve Broadnál<sup>10</sup> épp az érzetadatokra vonatkozó tudásunk jellemzése kapcsán történik meg, amelyekkel, ha léteznek, szükségképpen mindenkinek személyes ismeretségben kell állnia. Russell emellett a tudásnak azt az esetét, amikor érzetadatokról tudunk, külön kifejezéssel jelöli („to be acquainted” = „ismeretségben állni”), Broad pedig arra utal, hogy a tudás e két esete közötti különbségtétel megjelenik a természetes nyelvekben is.

Russell szerint az érzetadatokon túl az emlékezet és az introspekció tárgyai is azon dolgok körébe tartoznak, amelyekkel ismeretségben állunk. Introspekciós képességünk révén van ismeretünk vágyainkról

---

<sup>10</sup> „Nem hiszem, hogy érdemes sok időt szentelni annak a kérdésnek, hogy a megragadás [prehending] megfelelően leírható-e a *tudni* egy formájaként. Ha úgy használjuk a »tud«-ot, hogy *ténynek* kell lennie annak, amit tudunk, akkor a megragadás bizonyosan nem lenne a tudás egy formája. Mert ha bármit is megragadunk, akkor azok a *partikulárek*. De a »tud« szót gyakran főígeként használják olyan mondatban, ahol a nyelvtani tárgy nem egy »hogy S az P« formájú alárendelt mondat, hanem egy partikuláré neve vagy leírása. Azt kell mondanom például, hogy »Ismertem [I knew] McTaggart-t, de nem ismertem Sidgwicket«. Sok nyelvben a »tud« e két értelmét különböző szavakkal fejezik ki, például a németben a »wissen«-nel és a »kennen«-nel. Tehát nincs semmi a »tud« szó használatában, ami kizárja azt a javaslatot, hogy a megragadás megfelelően leírható a »tudni« egy formájaként, azt a »kenning«, s nem a »witting« értelme szerint véve.” (C. D. Broad: *Some Elementary Reflexions on Sense-Perception*.)

és érzéseinkről is: „Amikor ételre vágyom, tudatában lehetek vágyamnak az ételre, ezért »ételre vágyásom« olyan tárgy, amivel ismeretségben állok. Ehhez hasonlóan tudatában lehetünk annak, hogy élvezetet vagy fájdalmat érzünk, és általában az elménkben történő eseményeknek. Ez a fajta ismeretségben állás, amit öntudatosságnak nevezhetünk, a forrása a mentális dolgokra vonatkozó összes ismeretünknek.”<sup>11</sup> Tehát Russell számára az ismeretségben állás értelemben vett tudásunk érzeteinkről elválaszthatatlannak tűnik attól, hogy érzeteinknek tudatában vagyunk. Valóban igencsak furcsa lenne tagadni, hogy amikor valakinek fájdalmai vannak, akkor ebben az értelemben sem mondható róla, hogy tud a fájdalmairól. Egyébként ugyanis mi alapján mondaná azt, hogy „fájdalmaim vannak”?

Wittgenstein bírálata a „csak én tudhatom, hogy valóban vannak-e fájdalmaim; a másik csak sejtheti” (FV 246) kijelentésre vonatkozóan akkor helytálló, ha azt a „tud” ige legmindennapibb használata alapján értelmezzük. És miért ne bírálnánk azt jogosan ezen az alapon? Csakhogy véleményem szerint, ha az idézett mondatot így értjük, akkor az már nem korrekt elemzése az „érzeteim privátak” tézisnek. Ez a tézis ugyanis az érzetekről való tudatosság feltevésén nyugszik. Kizárólag e feltevés mellett magyarázható a „csak én tudhatom, hogy ...” kifejezés használata, mivel a tudás más eseteinél, ahogy arról a Wittgenstein említette köznyelvi szóhasználat is tanúskodik, nem teljesül, hogy azt, amit én tudok, más nem tudhatja. Ezzel szemben az lehetetlennek tűnik, hogy rajtam kívül más is ugyanúgy tudatában legyen az én fájdalmamnak, mint én. Ugyanis ebben az esetben a „Fájdalmaim vannak” és a „Tudom, hogy fájdalmai vannak” mondatoknak ugyanazon az alapon kellene igazaknak lenniük, s ezért a „tudom” használata nemcsak a

---

<sup>11</sup> B. Russell: *The Problems of Philosophy*, 27. o.



„Tudom, hogy fájdalmaim vannak” mondatban lenne redundáns<sup>12</sup>, hanem a „Tudom, hogy fájdalmam van” mondatban is.

Wittgenstein számára azonban a fájdalomról való tudásnak ez a beállítása azért elfogadhatatlan, mert szerinte a „Fájdalmaim vannak” kifejezés egy viselkedést helyettesítő elem, ami helyett üvöltés vagy sírás is állhatna. Jelentése eleve meghatározott számunkra azáltal, hogy mások figyelmét és segítségét e jel használatával kelthetjük fel, illetve kaphatjuk meg. Ha pedig mégis azt gondoljuk, hogy jelentését számunkra az az érzet adja, amit használatkor érzünk, akkor ezzel már el is köteleztük magunkat a privát jelentés és a privátnyelv koncepciója mellett.

## IV.

### Grammatikai kijelentések és grammatikai félreértések

A fentieknek látszólag ellentmondóan Wittgenstein értelmesnek tekinti a „csak én tudhatom, hogy valóban vannak-e fájdalmaim” kijelentést, azt viszont elutasítja, hogy az tényeket közlő empirikus kijelentés volna. Az ilyen kijelentéseket grammatikaiaknak nevezi, amelyek annak kifejezései, hogy hogyan kell használni az egyes szavakat, jelen esetben a „fájdalom” szót (FV 251). Így az, hogy Wittgenstein helytelennek és

---

<sup>12</sup> „Amikor metafizikai értelemben azt mondom, hogy »mindig tudnom kell azt, ha fájdalmam van«, ez a »tud« szót egyszerűen redundánssá teszi; így a »tudom, hogy fájdalmam van« helyett egyszerűen azt mondhatom, hogy »fájdalmam van«.” (Wittgenstein: *The Blue and Brown Books*, 55. o.) A „tudom, hogy fájdalmam van” mondat Wittgenstein által metafizikainak nevezett értelmezését a testet és a lelket önálló létezőknek tekintő dualista filozófusok írásaiban találhatjuk meg. Számukra azonban a „tud” szó használata az érzetekre vonatkozóan egyáltalán nem redundáns. A dualizmus legegyszerűbb változata szerint a „tudom, hogy fájdalmaim vannak” és a „fájdalmaim vannak” mondatok jelentése teljesen különböző, hiszen az előbbi mondat az elmére vagy lélekre referál, az utóbbi viszont a testre.

nonszensznek minősíti a 246-os paragrafusban azt, ha valaki az ott elemzett kijelentésben kapcsolja össze a „fájdalom” és a „tud” szavakat, azzal magyarázható, hogy az a privátnyelv elgondoláshoz kapcsolódóan olyan értelemben szerepel, mintha egy tapasztalati tény leírását tartalmazná. De ez a tény valójában csak képzelt: „Nos, ha filozofálás közben önmagunkba nézünk, gyakran fogunk éppen ilyen képet látni. Valósággal grammatikánk képi megjelenítésére fogunk bukkanni.” (FV 295)

A *Vizsgálódások* fent bemutatott részei alapján az érzetszavak három, egyes szám első személyre vonatkozó használata figyelhető meg. Wittgenstein megkülönböztetve azt, hogy e nyelvi kifejezéseket a grammatikai kijelentésekben használjuk, vagy pedig az érzetek természetes megnyilvánulását helyettesítjük velük, elutasítja, hogy azok tapasztalati kijelentésekben szerepet kaphatnának, valamint, hogy nyelvünk ezen szavainak a használata azáltal volna magyarázható, hogy feltételezzük a privát tárgyakra vonatkozó belső megfigyelések lehetőségét.

A grammatikai kijelentések Wittgenstein nyelvjáték koncepciója alapján a nyelvjáték szabályait kifejező kijelentéseknek tekinthetők. Ezért ezek a kijelentések nem részei a játéknak, ugyanakkor mégis csak az adott játékra vonatkozóan értelmesek. Wittgenstein szerint az a megétesztő, hogy a „csak én tudhatom, hogy fájdalmat érzek-e” vagy a „képzeteim privátak” kijelentések formája megegyezik az empirikus kijelentésekével (FV 295), azaz egy másik játékban lépésként megethető kijelentésekével, funkciójuk azonban teljesen más. Ahogy a fájdalom-viselkedésnek is csak meghatározott körülmények között van értelme, s számít fájdalom-viselkedésnek, úgy a hozzá kapcsolódó nyelvjáték lépései, mint a „fájdalmaim vannak” nyilatkozat sem értelmezhető az adott nyelvjátékon kívül. Képzelnünk el, hogy milyen furcsaságok származnának abból, ha valaki képtelen volna megkülönböztetni azokat a kijelentéseket, amelyekkel a helyesírási szabályokat rögzítjük, azoktól, amelyekkel tényeket közlünk, s az előbbieket is úgy olvasná, ahogyan az utóbbiakat szokta!

Wittgenstein szerint tehát grammatikai félreértés, ha a „Fájdalmaim vannak” mondatra olyan értelmezést igyekszünk adni, amely szerint az tapasztalati kijelentésnek minősülne. De ellenállhatunk-e ennek a

kísértésnek, ha szembesülünk a következő két kérdéssel? Fel kell-e tételoznünk, hogy a nyelvhasználó mégis egyfajta leírást ad valamiről ezzel a nyilatkozatával, amit a belső világában figyel meg és ami számunkra hozzáférhetetlen, hogy különbséget tudjunk tenni azon esetek között, amikor elmondható róla, hogy érti, amit mond, valamint amikor csak mondja, anélkül hogy értené? Másrészt különbséget kell-e tenni a fájdalom nyelvi kifejezése és a fájdalom, mint privát tárgy között, hogy ennek alapján megragadhatjuk a különbséget a fájdalomviselkedés azon esetei között, amikor előadójuknak valóban fájdalmai vannak, illetve amikor pusztán úgy tesz, mintha azok volnának? (FV 304) Wittgenstein azonban ezeket a kérdéseket is szintén csak a nyelvhasználatnak, az adott nyelvjátéknak az állandó szem előtt tartásával tekinti elbírálhatóaknak. Ebből a szempontból pedig ezek a kérdések nem a fájdalom megismerhetőségével kapcsolatosak: tudásunk határait nem terjeszthetjük nyelvünk határain túlra, bármennyire is úgy tűnjön számunkra, hogy többet tudunk annál, mint amit el tudunk mondani. Szóval, mit lehet a nyelvben a fájdalomról, az érzetekről mondani azon a bizonyos artikulálatlan hangon (FV 261) kívül?

„Az érzet nem valami, de azért nem is semmi! Az eredmény csak az volt, hogy a semmi megtenné ugyanazt, mint egy olyan valami, amiről semmit sem lehet állítani. Mi csupán a grammatikát vetettük el, ami itt ránk akarja tukmálni magát. A paradoxon csak akkor tűnik el, ha radikálisan szakítunk azzal az eszmével, hogy a nyelv mindig *egyetlen* módon funkcionál, s hogy mindig ugyanarra a célra szolgál: gondolatokat közvetít – szóljanak ezek a gondolatok házakról, fájdalmakról, jóról és rosszról, vagy bármiről.” (FV 304)

Wittgenstein az „érzetek privátak” kijelentést úgy említi a *Vizsgálódásokban*, mint ami a „valaki magával pasziánszozik” kijelentéshez hasonlítható (FV 248). A két kijelentés között az első hasonlóság akkor mutatkozik meg, ha őket, ahogy ezt a legtöbb esetben tesszük, tapasztalati kijelentéseknek tekintjük. A pasziánsz-játékban az a személy, aki játszik és az, akivel játszik, egy és ugyanaz. Ha pedig az „érzetek privátak” kijelentést mintegy használója tapasztalatait leírónak tekintjük, akkor az érzetek tulajdonosa és érzetei közötti reláció hasonlóan látszik a pasziánszozó viszonyához a játékban önmagával.

Azaz, az „érzetek privátak” kijelentés akkor igaz, ha ugyanaz a „személy” az, aki érez és az, amit vagy akit érez.

Wittgenstein grammatikai vizsgálódásai alapján azonban a két kijelentés hasonlóságát is inkább a bennük szereplő szavak grammatikájából kell eredeztetnünk, illetve grammatikailag megragadhatóvá kell átalakítanunk. Ennek lehetősége a következőképp mutatható meg: mivel a pasziánszot e játék definíciója szerint, s nem a körülmények alakulása folytán, kizárólag egyedül lehet játszani, ezért a „valaki *magával* pasziánszozik” kijelentés a pasziánsz-játék definíciója folytán igaz, amikor valaki ezt a játékot játssza. Hasonlóképpen ha azt az állítást, miszerint az „érzetek privátak”, nem az érzeteink természetére vonatkozó megfigyeléseink összegzésének tekintjük, akkor az az „érzet” szó definíciója folytán, amely magában foglalja a privátság fogalmát, még akkor is igaz kell legyen, ha érzetek egyáltalán nem is léteznek. A szó grammatikája és nem a tények zárják ki, hogy valaki publikus érzetekről beszélhessen.

## V.

### Privátnyelv-alkotás

A *Vizsgálódások* 256-os paragrafusától kezdve a privátnyelv kérdése az érzetek általában vett jelölése helyett kizárólag az olyan érzetek jelölhetőségére vonatkozik, amelyeknek nincs természetes, viselkedésszerű megnyilvánulása. Az emberi viselkedésben megnyilvánuló érzetek jelöléseit ugyanis az alapjukul szolgáló viselkedésminták mindenki számára érthető volta folytán mások is megérthetnék. Ezért a privátnyelv lehetetlenségének a bizonyításához már önmagában annak a megmutatása is elégséges volna, hogy nincsenek szigorú értelemben vett privát érzetek, illetve az érzetekről nem állítható, hogy privátak. Így, ha Wittgenstein elemzését az „érzetek privátak” tézistről korrektnek tekintjük, akkor ezzel egyben a privátnyelv lehetőségének kérdését is elintéztünk vehetjük.

Wittgenstein azonban az érzetek nyelvi szerepének tisztázásán felül nyelvhasználati szempontból is megpróbálja bizonyítani a privátnyelv lehetetlenségét. Ezért a *Vizsgálódások* 258-as paragrafusában bemutatja, hogy hogyan hozható létre egy olyan nyelv, amely a privátnyelv általa adott meghatározásának megfelel. Az, hogy Wittgenstein a jel jelentését a jel használatával azonosítja, lehetővé teszi számára, hogy a privátnyelv problémáját a jelhasználat felől közelítse meg. A probléma vizsgálata így a jelhasználat lépéseinek és az azokhoz tartozó szituációknak az elemzésére konkretizálható.

Hasonlóan ahhoz, ahogyan a mű elején olyan nyelveket gondolt el, amelyekre érvényes volna nyelvünknek az Ágoston leírásából rekonstruálható képe,<sup>13</sup> hogy ennek a képnek a hitelességét e nyelvek használatának összefüggésében tanulmányozhassa, a privátnyelv fogalmának elemzését is követi azoknak a szituációknak a vizsgálata, amelyekben az ennek a fogalomnak megfelelő nyelv mint nyelv funkcionálhatna. A privátnyelv megtanítását, illetve megtanulását, ami ebben az esetben ugyanaz, hasonlóképpen meghatározza a nyelv előzetes fogalma, mint ahogyan az Ágoston leírása szerint konstruált primitív nyelvekét. A privátnyelv fogalma alapján elgondolt privát-

---

<sup>13</sup> A privátnyelvre is érvényes az a jellemzés, amit Wittgenstein a nyelvnek az Ágostontól származó leírásáról összefoglalóan ad: „a nyelv szavai tárgyakat neveznek meg – a mondatok pedig ilyen megnevezések összekapcsolásából adódnak. – A nyelv eme képében lehetjük fel annak az elgondolásnak a gyökerét, mely szerint minden szónak van jelentése. Ez a jelentés a szóhoz van rendelve. Ő az a tárgy, amelyet a szó képvisel.” (FV 1) A privátnyelvvel szemben a *Vizsgálódások* elején bemutatott primitív nyelvek tanítása az e nyelvekben már használattal rendelkező jelekre vonatkozik. A gyermekek az ilyen jelek használatát tanulják meg, még akkor is, amikor azt hinnénk, mint például a „hasáb” vagy „lap” esetén, hogy azok bizonyos tárgyakat jelölnek. Ha ezekkel a szavakkal jelölhetők ilyen tárgyak, akkor a tanítás jelölésüknek is mint tevékenységnek a begyakoroltatását fogja tartalmazni, pl. abban a formában, hogy a tanuló a tárgyra mutatva a nevüket mondja. Ez az elgondolás tehát a gyerekek nyelvtanulásáról nem feltételezi, hogy az nevek és a tárgyak közötti absztrakt relációkra vonatkozna, amelyek belátása révén volna lehetséges számukra nyelvük szavainak a megértése.

nyelvjáték tanulmányozásának az a célja, hogy egy ilyen nyelv működőképességére fényt derítsen.

Wittgenstein megjegyzései alapján a privátnyelv és a publikus érzetnyelv jeleinek használatát különböző mechanizmusoknak kell tulajdonítanunk. A publikus nyelvnél a jelek és az érzetek között a viselkedés biztosítja a megfelelő kapcsolódási pontot. Ebben az esetben egy elvileg teljesen nyilvános és átlátható tanulási folyamatról van kizárólag szó. Ezzel szemben a privátnyelv létrehozásakor és használatakor alkotójának olyan mentális műveletek végrehajtásához kell folyamodnia, mint az érzetekre összpontosított figyelem, a jel és az érzetek asszociációja, s az arra való emlékezés.

Amennyiben pedig valaki általában véve is ilyennek tekinti a nyelvelsajátítás folyamatát, azaz tudatos mentális műveletek alapján magyarázza, akkor természetesen a privátnyelv argumentum az ő álláspontjával szemben is kihívást jelent. Ezért, ha Wittgenstein érvei meggyőznek arról, hogy a privátnyelv lehetősége nem több filozófiai illúziónál, akkor nem hivatkozhatunk ezután nyelvünk elsajátításának magyarázatában olyan privát folyamatokra vagy mechanizmusokra, amelyekhez a privátnyelv génusza folyamodik.

A *Vizsgálódások* következő paragrafusaiban tanulmányozott privátnyelv és a publikus érzetnyelv annyiban azonban mégis egymáshoz hasonlóan mondható, hogy egyik nyelvben sem előfeltétele az érzetjelek megtanulhatóságának és használatának, hogy a nyelvhasználó rendelkezzen az érzetek valamiféle fogalmával. Az érzetekhez jelek vagy viselkedési megnyilvánulásaikon keresztül vagy belső tapasztalásuk révén direkte asszociálódnának. A privátnyelv kritika elvileg ennek az utóbbi lehetőségnek a kizárására irányul.

A *Vizsgálódásokban* a bírálat tárgyául szolgáló privátnyelv létrehozásának első lépése a következő módon vázolható: A privátnyelv génusza (a továbbiakban: G) kitalál egy jelet (= „É”) egy olyan érzetére, amelynek nevét másoktól nem tanulhatja meg. G ugyanis az olyan érzeteit kívánja jelölni, amelyeknek nincs olyan viselkedésbeli megnyilvánulása, amely lehetővé tenné, hogy a mindennapi nyelvben olyan megnevezéssel rendelkezzenek, amelyeket szüleitől megtanulhatott volna.

Vállalkozásával szemben az első kétely grammatikai alapon vethető fel: noha érzeteihez igyekszik kapcsolni a saját feltalálású jeleit, s abban a hiszemben él, hogy célját sikerül is elérnie, terve mégis megghiúsul, mert jelei, minden látszat ellenére, valójában nem érzeteihez kapcsolódnak, hanem az általa már elsajátított mindennapi nyelv érzetszavainak a használatához, s ennyiben azoknak a szavaknak pusztán átnevezései. Amikor azt mondják: „És ha arról beszélünk, hogy valaki a fájdalomnak nevet ad, akkor itt a »fájdalom« szó grammatikája az, ami elő van készítve; jelzi azt a posztot, ahová majd az új szó kerül.” (FV 257)

Úgy tűnhet, hogy e gondolat kísérlet olyannak mutatja nyelvünket, mintha az nem volna teljes, s e fogyatékosága miatt nem használhatnánk belső tapasztalataink leírására. A *Vizsgálódások* szellemében azonban sokkal megfelelőbb volna ezt úgy kifejezni, hogy G arra tesz kísérletet, hogy egy új nyelvjátékot hozzon létre az mellett, amiben a „fájdalom” szót használjuk, hogy arról beszélhessen, amiről nyelvünkben nem lehet beszélni. Így a privátnyelv wittgensteini kritikájából elsősorban arra a kérdésre remélhetünk választ, hogy miért nem alkalmas a privátnyelv sem arra, ahogy a mindennapi nyelv sem, hogy G a viselkedési megnyilvánulással nem rendelkező érzetei jelölésére használhassa, nem pedig arra, hogy vannak-e ilyen érzetek, és ha vannak, akkor miért nem jelölhetők nyelvileg.

A gondolat kísérlet célja a következő kérdéssel fejezhető ki: Vajon G a saját maga kitalálta jeleit használhatná-e érzetei megnevezésére? A kérdés a mindennapi nyelv érzetszavaira vonatkozó wittgensteini modell alapján nem válaszolható meg, hiszen G nyelvének viszonya teljesen eltérő attól, ahogyan Wittgenstein a köznapi nyelv és az érzetek viszonyát bemutatja. Ebben a nyelvben az érzeteknek mint privát tárgyaknak nincs funkciója. G azonban természetesen úgy kell gondolja, hogy nyelvünk érzetszavai is privát tárgyakat jelölnek: Miért ne volna tehát lehetséges, hogy hasonlóképpen és önállóan saját jelöléseket dolgozzon ki privát érzeteire?

„Képzeljük el ezt az esetet: Egy bizonyos érzet visszatéréséről naplót akarok vezetni. Az »É« jelet asszociálom hozzá, és egy naptárba minden egyes naphoz, amikor ezt érzem, beírom ezt a jelet. — Először azt szeretném megjegyezni, hogy a jel definícióját nem lehet kimondani. — De magamnak mégis megadhatom mint egyfajta rámutató definíciót! —

Hogyan? Képes vagyok rámutatni az érzetre? – A megszokott értelemben nem. De kimondom vagy leírom a jelet, és közben a figyelmemet az érzetre összpontosítom – tehát mintegy a bensőmben rámutatok. – De mire ez a ceremónia? Mert semmi többnek nem látszik! Egy definíció mégiscsak arra szolgál, hogy egy jel jelentését rögzítse. – Nos, éppen ez történik a figyelem összpontosítása révén; mert ezáltal vésődik belém a jel kapcsolata az érzettel. – Az, hogy »belém vésődik«, csakis annyit jelenthet: e folyamat hatására a jövőben a kapcsolatra *helyesen* emlékszem. De hiszen ebben az esetben nincs kritériumom a helyességre. Az ember szeretné itt azt mondani: helyes az, ami nekem mindenkor helyesnek tűnik. És ez csak annyit jelent, hogy itt »helyes«-ről nem lehet beszélni.” (FV 258)

## VI.

### A privát jel definiálása

– Hogyan adható „É”-nek jelentés? – Wittgenstein elutasítja azt a lehetőséget, hogy ezt a jelet verbálisan definiálni lehetne. Azaz, nem mondhatjuk például azt, hogy „É érzet”, vagy azt, hogy „»É« az, amit a legkevésbé szeretek érezni”. „Milyen alapunk van arra, hogy »É«-t egy érzet jelének nevezzük? Az »érzet« ugyanis egy közkeletű szó, nem egyedül számomra érthető nyelvünkéből.” (FV 261) Nyilvánvalóan „É” esetén G nem állíthatja, hogy képes azt definiálni anélkül, hogy ezzel a jellel bármire is rámutatna. Habár a köznyelv „fájdalom” szaváról is úgy vélhetjük, hogy ahhoz, hogy képesek legyünk használni, azt éppúgy osztenzívve kell definiálnunk önmagunk számára, ahogyan G definiálni próbálja „É”-t. Azonban az, hogy nyelvünk szavait kimondjuk, és azzal egyidejűleg valamely érzetünkre figyelünk, azon az alapon lehetséges, hogy már előzetesen ismerjük ennek az adott szónak a használatát, azt, hogy használható ezen a módon is.

A másik lehetőség, hogy G „É”-re osztenzív definíciót ad. Ez úgy történne, hogy valamely érzetére irányítaná figyelmét, mintegy belsőleg rámutatva. A privátnyelv hipotézisétől ennyiben elválaszthatatlan az



érzetekhez való privát és kizárólagos hozzáférés gondolata, hiszen az érzetek privát megnevezhetősége csak úgy lehetséges, ha feltételezzük, hogy őket megnevezésüktől függetlenül és azt megelőzően képesek vagyunk egyfajta belső észleléssel egymástól megkülönböztetni.

G privát osztenzív definíciója csak látszólag a publikus osztenzív definíciók privát megfelelője. Egy privát definíció esetén ugyanis nyilvánvalóan nem teljesülhet, hogy általa valamely tárgyra vonatkozóan bárki számára elsajátítható elnevezéseket hoznánk létre. Másrészt az osztenzív definíció még a publikus tárgyak esetén sem adja meg egyértelműen a jel használatának kritériumait. Ezért G privát osztenzív definiálási eljárása valóban nem tekinthető többnek egy titkos ceremóniánál, ami nélkülözi a jelhasználatához szükséges leglényegesebb összetevőt, a publicitást.

G-ről akkor lenne értelme azt mondani, hogy definiálta az „É” jelet, ha ellenőrizhető volna, hogy úgy használja ezt a jelet, ahogyan eredetileg definiálta, ahogyan egy tanuló nál annak kritériuma, hogy érti a tanára által valamely szóra adott definíciót, az, hogy hogyan használja a definiált szót a továbbiakban. G esetén azonban eleve nem lehetne azt állítani, hogy az „É” jelre vonatkozóan önmagának adott definíciót érti vagy nem érti, hanem legfeljebb azt, hogy helyesen vagy helytelenül emlékszik-e arra, hogy mihez, mely érzetéhez, asszociálta ezt a jelet.

Amikor Wittgenstein a privát jel definiálásának hiányosságaira hívja fel figyelmünket, akkor az a kérdés merül fel, hogy ha a köznapi nyelv szavai esetén elfogadjuk, hogy azoknak nincs egyértelmű definíciója (lásd: családi hasonlóság), akkor miért számít ellenvetésnek a privát-nyelv lehetőségével szemben, hogy ennek a nyelvnek a jeleire sem adhatók definíciók. Ez az ellenvetés azonban csak addig tűnik relevánsnak, amíg nem látjuk a publikus nyelvben és a privát nyelvben alkalmazható definíciók közötti alapvető különbséget. A privát jelek esetén azok privát osztenzív definícióira kellene teljes jövődöbeli használatuknak épülnie: a definiálás ugyanazon aktusának kellene a jelet jelentéssel és referenciával ellátnia. A privát jelek definiálhatatlansága pedig ennek lehetetlenségét jelenti. Ezzel szemben a köznapi nyelvnel az osztenzív definíció pusztán egy példa, amely segíthet a tanulóknak a szó használatának megértésében, használati szabályának elsajátításában. Ebben az esetben a definíció olyan jel referenciájának a

megmutatását szolgálja, amelynek már van jelentése nyelvünkben. A privát jel nyelvi jelként való használata esetén viszont pótolhatatlan és így egyben megsemmisítő hiányossággá is válik az a körülmény, hogy a jellel jelölt tárgy ismerete, bármennyire bizonyosnak és kizárólagosnak is tűnjen az, mégsem lehet azonos jele használatának ismeretével.

## VII.

### A privátnyelv argumentum

A privátnyelv lehetőségének feltételezése abból az illúzióból származik, hogy valamely érzetnek vagy belső tapasztalatnak az ismerete meghatározhatja vagy megalapozhatja a kiszemelt érzet jelölésére bevezetett privát jel jelentését. Ugyanerre az illúzióra vezethető vissza az a feltevés, hogy a saját fájdalomunkra vonatkozó tapasztalatunk folytán *tudjuk*, hogy hogyan kell használni a nyelv olyan szavait mint a „fájdalom” szó. A jelölt tárgy ismerete = a jel használatának ismerete. Wittgenstein a *Vizsgálódásokban* mintegy a képzeletbeli vitapartnerétől idézi ennek az elgondolásnak az epigrammatikus megfogalmazását: „Ha egyszer tudod, hogy a szó *mit* jelöl, akkor érted, ismered egész alkalmazását.” (FV 264) Mintha valaki úgy vélné, hogy elegendő a harapófogóra vagy a kalapácsra pillantania ahhoz, hogy e szerszámok használatának mikéntjét megállapíthassa.

Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy amikor megkérdezzük valakitől vagy önmagunktól, hogy „hogyan ellenőriznéd, hogy érted azokat a szavakat, amelyeket beszédedben használsz?”, akkor ezt a választ kapjuk: „Ha képes vagyok felidézni a tárgy képét, mondjuk egy almáét, amikor az »alma« szóra gondolok vagy ezt a szót kimondom, akkor értem, hogy mit jelent ez a szó.” A tévedés forrása, hogy mivel a nyelv jelei tárgyakhoz kapcsolódnak vagy kapcsolhatóak, ezért úgy tűnik, mintha használatuk is azokhoz a tárgyakhoz kötődne. Másrészt, hogy a jelek használatának ismerete, a megértés is azonos volna az arra való képességgel, hogy a jel alapján használója felidézi a tárgyat.

Wittgenstein privátnyelv érve, a privát érzetnyelv lehetőségének kritikáján túlmenően, egyben a nyelv és világ közötti viszonyra vonatkozó nyelvhasználói feltételezéseknek is a kritikája: *a)* a tárgy ismeretéből nem vezethető le a nyelvhasználó ismerete vagy képessége a tárgy jelének használatára vonatkozóan (FV 258), *b)* a nyelv szavaihoz képek asszociálása, illetve azok felidézése nem számít arra vonatkozó igazolásnak, hogy az adott személy érti a jelet, hogy számára annak van jelentése (FV 265). Ellenkező esetben ugyanis az érzeteinkre privát jeleket bevezetni és azokat használni tudni éppúgy lehetségesnek kellene lennie, ahogy nyelvünk esetén az.

Megtévesztő lehet úgy értelmezni a 258-as paragrafust, mintha azon az alapon érvelne a privát jelhasználat ellen, hogy az érzetekre mint privát tárgyakra vonatkozóan bizonyosság nem lehetséges. A paragrafus kifejezései és az érzetek osztenzív definiálásának bemutatott eljárása egy ilyen értelmezést sugallnak, hiszen olvasásuk azt a képet idézi fel előttünk, mintha környezetünk publikus tárgyaihoz hasonlóan, érzeteinkre is jeleket rajzolhatnánk, s e jelek alapján ellenőrizhetnénk, hogy helyesen emlékszünk-e arra, hogy „X” jellel melyik tárgyat jelöltük. Nyilván ennek az eljárásnak a képe lebeghet G szeme előtt, amikor azon túlmenően, hogy érzeteit mint egyfajta belső tárgyakat osztenzív módon kívánja definiálni, a kiválasztott érzete és az annak jelölésére bevezetni kívánt jel közötti asszociációt a „magamba vésem” kifejezéssel írja le.

Abban, hogy G rendelkezik-e azokkal a képességekkel, amelyek segítségével lehetséges volna számára, hogy érzeteit megjelölhesse, és ezek a képességei megbízhatók-e, joggal kételkedhet akár ő maga is, de a kételynek ez a lehetősége még nem elegendő ahhoz, hogy lerombolja azt az illúzióját, hogy számára „É”-nek van jelentése.

G belső megfigyelési képességeinek érzeteire vonatkozó megbízhatósága a következő szkeptikus érveléssel kérdőjelezhető meg. Először is, G kételkedhet abban, hogy az az érzete jelent-e meg neki újra, amit eredetileg „É”-nek jelölt. G-nek ugyanis nem áll a rendelkezésére olyan kritérium, amellyel a jelölt érzetének azonosságát ellenőrizhetné, feltéve, hogy annak újra megjelenése lehetséges. Azaz, G „É” jel használatakor nem tudhatja, hogy É jelű érzete és az, amit valamely pillanatban újra érez, É\*, azonosak-e vagy pedig különbözőek. Mivel nem lehetséges É-t

és  $\dot{E}^*$ -ot egyszerre éreznie, ezért össze sem hasonlíthatja őket egymással. Következésképp, G pusztán az  $\dot{E}$  jelű érzetének az emlékével vetheti össze  $\dot{E}^*$ -ot, és emlékezetére támaszkodva állíthatja, hogy amit most érez, az azzal az érzetével azonos, amit korábban „ $\dot{E}$ ”-vel jelölt. Másrészt G nem hivatkozhat emlékezetére sem, mert elképzelhető az az eset, hogy amikor  $\dot{E}^*$  megjelenik számára, az teljesen különböző attól az érzetétől, amit eredetileg  $\dot{E}$ -vel jelölt, de  $\dot{E}$ -ről való emléke pontatlansága miatt  $\dot{E}^*$ -ot mégis  $\dot{E}$ -vel azonosnak hiszi. Természetesen az a lehetőség is elképzelhető, hogy G két érzete  $\dot{E}$  és  $\dot{E}^*$  valójában azonosak, de mivel  $\dot{E}$ -re vonatkozó emléke pontatlan, ezért úgy ítéli meg, hogy  $\dot{E}^*$ -nak semmi köze ahhoz, amit eredetileg  $\dot{E}$ -nek nevezett el.

Az azonosítás és a visszaemlékezés közötti különbségtétel jogosultságát az az eset is mutatja, hogy még ha feltételezzük is, hogy G az eredeti érzetére,  $\dot{E}$ -re, mindig helyesen emlékszik vissza, akkor sem hasonlíthatja össze a két érzetet egymással, hanem csak pusztán a korábban megfigyelt  $\dot{E}$  emlékével azzal, amit az adott pillanatban érez,  $\dot{E}^*$ -gal. Azaz,  $\dot{E}$  azonosításának helyességét állítva pusztán egy érzetemléke és egy aktuális érzete között tett összehasonlítására hivatkozhat.

Wittgenstein privátnyelv érve azonban legfeljebb csak közvetve támaszkodik arra a tényre, hogy az érzeteinkre vonatkozó megfigyeléseink megbízhatatlanok. Az érv nem olyan jellegű ellenvetést fogalmaz meg, amely szerint G nem zárhatja ki a tévedés lehetőségét, amikor használni próbálja az általa bevezetett „ $\dot{E}$ ” jelet, hanem azt állítja, hogy privát jelére lehetetlen olyan definíciót adni, aminek alapján a helyes használat a helytelenétől megkülönböztethető volna. A privátnyelv jeleire legfeljebb a következő formájú hipotetikus „definíció” lehetne adni: „ha ezt érzem, akkor az » $\dot{E}$ »”. De mi egyebet jelenthet az a mondat, amiben ez =  $\dot{E}$ , mint azt, hogy „ha  $\dot{E}$ , akkor » $\dot{E}$ »”?

– Igazolhatja-e G önmagának, hogy helyesen használja „ $\dot{E}$ ”-t? Wittgenstein álláspontja ebben a kérdésben röviden úgy foglalható össze, hogy az érzetek privát jeleinek a használatát kitalálójuk nem igazolhatja, mert amit ezek a jelek jelölni kívánnak, az nem kapcsolható be a nyelv mechanizmusába. Ezért a nyelvhasználó érzetei és nyelve érzetszavai közötti tényszerű kapcsolatok helyett csak képzeltekre hagyatkozhat, s így nyelve tényleges és képzelt használata közötti különbség sem létezhet.

Wittgenstein a *Vizsgálódások* 265-ös paragrafusában egy olyan képzeletbeli táblázatot mutat be, amit úgy értelmezhetünk, mint G azon eljárásának a szemléltetését, hogy hogyan ellenőrizhetné, hogy helyes-e az, amikor naplójába bejegyezve az „É” jelet tulajdonképpen azt a megfigyelését jegyzi föl, hogy „Ez É”, ahol az „ez” helyébe a korábban „É”-vel megjelölt érzete helyettesítendő be a privátnyelvben. Mondjuk, ha ez az érzet valamilyen belső vagy emlékezetbeli színérzet volna, akkor igazolhatja-e G önmagának azt, hogy helyes volt-e az „Ez É” ítélete azáltal, hogy felidéz önmagában egy olyan táblázatot, amelyben a színélményeit tartalmazó rácsok melletti rubrikákban a számukra kitalált privát jelölései állnak? „Nos, akkor ez éppenséggel »szubjektív igazolás«. – De hiszen az igazolás abban áll, hogy az ember egy függetlenre apellál.” (FV 265)

Emlékezetéhez azért nem folyamodhat „É” használatának ellenőrzése végett, mert ezt a jelet épp emlékezete alapján használja. Habár a mindennapi nyelv szavainak használatát is a szavakra vonatkozó emlékezetünk teszi lehetővé, de azt, hogy nyelvünk szavainak használata helyes-e – a privátnyelvvel szemben –, soha nem ugyanazzal az eljárással vagy folyamattal ellenőrizzük, mint aminek a segítségével ezekre a szavakra visszaemlékezünk. Ha valakiről azt állítjuk, hogy egy idegen szó jelentésére rosszul emlékszik, ezt pusztán úgy értjük, hogy ennek a szónak a használatában gyakran téved, s nem úgy, hogy jelentését teljesen elfelejtette. Ebben az esetben ugyanis a szó használatában még tévedést sem tudna elkövetni.

G esete ahhoz hasonlítható, mintha valaki arra hivatkozva bizonygatná, hogy ismerősének a neve „É”, hogy ő erre így emlékszik. Ebben az esetben megfelelnek arról, hogy állítását nem emlékezetére vonatkoztatva kellene igazolnia, azaz nem az alapján, hogy ő így és így emlékszik ismerőse nevére, hanem emlékezete tárgya alapján, s akkor állításáról nyilvánvaló, hogy csak az a bizonyos tárgy vagy személy lehet az igazságkritériuma és nem az, amit emlékezetéből felidéz. G emlékezetét arról, hogy mit jelölt az „É” jellel, akkor sem tekinthetnénk olyan képességnek, amellyel e jel használatának helyessége igazolható, ha G emlékezeti képessége az elképzelhető legpontosabb volna. Pusztán azt lehetne mondani, hogy „így tehát bizonyára tévedhetetlen e jel

használatában". Ő azonban ezt az állítást soha nem lesz képes önmaga számára bebizonyítani.

Wittgenstein a *Vizsgálódások* 270-es paragrafusában „É” jelnek egy olyan használatát mutatja be, amelyben használójának (=G) olyan érzetét jelölné, amelyről ez a személy felfedezi, hogy birtoklása vagy megjelenése együtt jár egy objektív, mérhető folyamattal, nevezetesen vérnyomása emelkedésével. („A következőket tapasztalom: Egy bizonyos érzetemre a nyomásmérő mindig azt mutatja, hogy vérnyomásom emelkedik.” FV 270) Ezt a szituációt, amelyben G naplójában az „É” jel egy olyan érzetet jelölne, amelynek van fiziológiai megfelelője vagy megnyilvánulása, a Wittgenstein elemezte fájdalom-viselkedés példára úgy lehetne átkomponálni, hogy a fájdalmat érző személy felfedezi, hogy privát fájdalom érzete együtt jár bizonyos viselkedésbeli megnyilvánulásokkal.

A 270-es paragrafusban említett szituáció elemzésének célja, hogy „É” privát és publikus jelentésének a kapcsolatára fényt derítsen: Van-e kapcsolat „É”-nek azon jelentése között, amit G kapcsol hozzá és amit mások érthetnek e jel alatt, azaz G érzete és a jelzés között, amit a nyomásmérő mutat G vérnyomásáról? Ha „É” azt jelöli, amiről a műszer segítségével mindenki meggyőződhet, lehet-e a jelnek ezen publikus használata mellett privát jelentése is? Ha igen, akkor G számára felfedezése érzete és vérnyomás-emelkedése együttjárásáról azzal egyenértékű, hogy felfedezi, hogy érzete privát jele, „É”, amelyet belső rámutatással definiált önmagának, a vérnyomás-emelkedés objektív folyamata alapján nyelvünkben is definiálható. Ebben az esetben a jelnek tehát privát definíciója mellett létezne egy publikusnak nevezhető definíciója is.

A jel privát használata megkívánná, hogy G helyesen ismerje fel, hogy melyik érzete volt az, amit eredetileg „É”-nek nevezett el. Ennek azonban semmi jelentősége nincs, ha a jelet a vérnyomás-emelkedésre vonatkoztatjuk. G helyesen használja „É”-t, ha megfigyelései helyesek arról, hogy É és É\* érzete azonosak, ha É=É\*. Ha azonban téved abban, hogy É\* azonos-e É-vel, nyilván akkor sem állíthat mást, mint amikor megfigyelései helyesek, vagyis, hogy „É=É\*”. Ez pedig azt jelenti, hogy privát jele használatában érzeteivel kapcsolatos belső megfigyeléseinek csak látszólag van szerepe. Valójában teljesen mindegy, hogy megfi-

gyelése helyesek-e vagy sem, hiszen mindkét esetben ugyanazt a nem korrigálható<sup>14</sup> állítást teszi: „ $\dot{E} = \dot{E}^*$ ”. Azaz privát jele használatának semmi köze ahhoz, ahogyan a jelet önmagának definiálta, hanem a jel használatában nyelvünk azon szavainak a grammatikáját követi, amelyek viselkedésbeli megnyilvánulással rendelkező érzetek kifejezésére és jelölésére használtak. „És úgy látszik, itt teljesen közömbös, hogy az érzetet *helyesen* ismertem-e fel vagy sem. Tegyük fel, hogy folyton tévedek az azonosításában – úgy ez mit se számít. És ez már mutatja, hogy azzal, hogy ezt a tévedést feltételeztük, csak látszólag tettünk valamit.” (FV 270)

A korábbi paragrafusok példáit, amelyek annak megmutatására irányultak, hogy G „belülről” nem képes megkülönböztetni privát jele helyes használatát a helytelentől, s ezért csak úgy tűnik számára, mintha jelölne az érzeteit, a 270-es paragrafus kiegészíti azzal, hogy megmutatja: ez a fajta privát jelhasználat nem hozható kapcsolatba objektív körülményekkel. Ezért a vázolt szituációban a vérnyomás-emelkedés tényére, valamint az ezt mérő műszerre sem hivatkozhatunk, hogy megalapozzuk azt a feltevésünket, hogy G saját világában érzet formájában bizonyára létezik ezeknek a körülményeknek a megfelelője, s ő ezt éppolyan határozottan észleli és jelöli privátnyelvén, mint ahogy mi is észlelhetjük és rögzíthetjük a vérnyomásmérő nyújtotta mérési eredményeket.

Az idézett paragrafusok fényében a privátnyelv argumentum alappilléreinek mutatkozik, hogy Wittgensteinnek a grammatikai kijelentésekre vonatkozó megkülönböztetése alapján (PI 251), az „érzeteim privátak” kijelentést is grammatikai kijelentésnek tekintsük és semmiképpen ne empirikusnak. Ha az érzetekre vonatkozó valamennyi általános kijelentésről azt állítjuk, hogy nem lehetnek a saját belső megfigyeléseink leírásai, hanem kizárólag a nyelv érzetszavainak grammatikáját fejezik ki, akkor a privátnyelv argumentum olyan értelmezését kapjuk eredményül, mely szerint az egy olyan nyelv

---

<sup>14</sup> Lásd: Norman Malcolm értelmezése Wittgenstein *Filozófiai Vizsgálódásainak* fájdalom-viselkedésre vonatkozó paragrafusairól. (N. Malcolm: „Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”.)

lehetetlenségét demonstrálná, amelynek létrehozását és használatát az a szándék motiválná, hogy érzeteinket nyelvileg leírassuk. (Nyelvünknek mint privátnyelvnek a gondolata is épp azért tűnhet számunkra annyira természetesnek és nehezen feladhatónak, mert abban az a mondhatni eredendő empirizmusunk fogalmazódik meg, amely szerint állításaink tapasztalatainkon alapszanak, azok leképezései.) Az argumentum ezzel párhuzamosan azt bizonyítja, hogy az érzetekre, mint sajátos privát entitásokra vonatkozó valamennyi kijelentésünk elkerülhetetlenül a priori, mivel azok vagy grammatikai kijelentések vagy az érzetszavak grammatikájára épülő a priori konstrukciók, mint az „ $\dot{E}=\dot{E}^*$ ” esete mutatja. Nem lehetnek tehát érzetek vagy akár tapasztalatok leírásai: se nem igazolhatóak, se nem cáfolhatóak tapasztalatilag.

## VIII.

### Összehasonlítás

A következő két táblázattal szemléltethetjük egyrészt a köznapi nyelvünk érzetszavaihoz tartozó kontextust, amit Wittgenstein *Vizsgálódásai* e szavakra vonatkozóan föltárrak és amelyben azok elhelyezhetők. Másrészt a *Vizsgálódásoknak* ugyanebben a kontextusában kerül tesztelésre a privátnyelv hipotézise.

A szavak jelentésére vonatkozó téves koncepciók forrása az, hogy a nyelvhasználó számára, akinél a nyelvi és pszichikai sík metszi egymást, úgy tűnik, mintha rálátása volna a saját pszichikai állapotaira, s mintha ezekről az állapotairól adna leírást, amikor nyelve érzetszavait egyes szám első személyben használja. Wittgensteinnek a „fájdalom” szóra vonatkozó grammatikai vizsgálódásai figyelmünket ezeknek a síkoknak a szétválaszthatóságára irányítva ennek az illúziónak, „ködni” az elosztatását célozzák. Nem a pszichikai sík az, ami felől közelítve a „fájdalom” szó grammatikája feltérképezhető. Az emberi viselkedés meghatározott jellegének van szerepe e szó használatában, és nem annak, ahogyan a nyelvhasználó fájdalmát észleli vagy elképzei.



Pszichikai sík	Nyelvi sík	Viselkedés
1. A fájdalom mint belső állapot	3. A „fájdalom” szó köznap nyelv használata: „Fájdalmaim vannak.”	7. Fájdalomviselkedés:
2. A fájdalomnak mint belső állapotnak a képe vagy képze	4. A szó grammatikája	8. Életforma
	5. A szó grammatikáját kifejező grammatikai kijelentések	
	6. A szó grammatikájának félreértése: filozófiai problémák	

A privátnyelv lehetősége elleni wittgensteini érvek az alábbi táblázat alapján úgy jellemezhetők, hogy azok szerint a privátnyelv – a hétköznapi nyelvhez viszonyítva megmutatkozó szerkezeti hiányosságai miatt – valójában nem nyelv, hanem csak úgy tűnik elgondolója számára, mintha nyelv volna. „»Privátnyelv«-nek pedig olyan hangokat lehetne nevezni, amelyeket senki más nem ért, én azonban *»érteni látsum«*.” (FV 269) Hasonlóképpen ahhoz, ahogyan a fizika törvényeinek figyelembe vétele nélkül tervezett gépek is gépnek tűnnek – bekapcsolásuk pillanatáig.

Pszichikai sík	Nyelvi sík	Viselkedés
1. Kiválasztott érzet	3. „É” jel	?
2. emlékezet		

## IX.

### Nyelvjáték privát tárgy nélkül

Wittgenstein a *Vizsgálódások* több helyén is olyan jelentéseméleti buktatókba ütközik, amelyek a privát érzetek birtoklásának feltételezéséből származnak. A hitnek, hogy mindenkinek megvannak a maga saját érzetei, a nyelvfilozófiai megfelelője az a vélekedés, miszerint a nyelv azon szavainak a jelentése, amelyek ezeket a privátnak gondolt érzeteket jelölik, szintén privátak. Következésképp, csak a mindenkori nyelvhasználó tudhatja, hogy mit ért a „fájdalom” szó alatt. Ezen elgondolás szerint mindenkinek, mielőtt megértené a „fájdalom” szót, már ismernie kell egy sajátos érzetet, s csak ennek ismerete után ismerheti fel, hogy ez a szó ezt az érzetét jelöli. A nyelv érzetszavainak közös használata azonban ellentmondani látszik ennek a feltevésnek. „Ha önmagamról azt mondom, hogy csak a saját esetemből tudom, hogy mit jelent a »fájdalom« szó – nem kell-e ezt mondanom másokról is? És hogyan általánosíthatom ezt az *egyetlen* esetet ilyen felelőtlenül?” (FV 293) Ezzel ellentétben viszont Wittgenstein azt állítja, hogy nyelvünk olyan szavainak a használata, amelyek csoportjába a „fájdalom” szó is tartozik, nem a privát élményeink megtapasztalásán alapszik. Ezeknek a szavaknak a használatát nem érinti, hogy valaki mit tud vagy mit vél tudni az érzeteiről. Sőt, még ha valaki egyáltalán semmit sem tudna érzeteiről, akkor is ugyanúgy használhatná a nyelv érzetszavait, mint bárki más. A *Vizsgálódások* 293-as paragrafusában ennek mintájára a „bogár” szó használatára olyan példát mutat be, amely szerint az nyelvhasználók egy közösségében egy olyan dolgot

jelölne, amivel mindenki rendelkezik, de hogy mi is az, azt mindenki csak a saját dobozába pillantva tudhatja. Következésképp egyikük sem tudhatná, hogy társai mit értenek e jelen. Wittgenstein szerint a „bogár” szó használata ebben a nyelvben független a nyelvhasználók dobozainak tartalmától. A szó használata szempontjából teljesen mindegy, hogy ki mit tart a saját dobozában, s ennek következtében az is, hogy mire vonatkoztatja ezt a szót a dobozában. „A skatulyában lévő dolog egyáltalán nem tartozik a nyelvjátékhoz; még csak úgy sem, mint *valami*: hiszen a doboz akár üres is lehetne.” (FV 293)

Ebben az esetben az a paradox helyzet állna elő, hogy a megjegyzésben szereplő emberek a „bogár” szó közös használata alapján azt feltételeznék, hogy ez a szó másoknál is ugyanazt jelöli, amit saját esetükben megfigyelhetnek. De ha ez a feltevésük hamis, amit csak Wittgenstein és olvasója tud, azt épp azért lesznek képtelenek észrevenni, mert amit a „bogár” szóval jelölnek, annak létezése nem bizonyítható vagy cáfolható. Ezért mindenkinek a saját bogara analógiájára kell elképzelnie, hogy mi van a mások dobozában.

Egy pillanatra feltételezve, hogy érzeteinknek mint privát tárgyaknak az elképzelése, mint olyan tárgyaké, amelyek csak tulajdonosuk „világában” léteznek, s amelyekről csak ő tudhat, igaz, egyfajta korlátozott szolipszizmust kapunk eredményül, amely nem terjed ki arra a „nagyobb világra”, amelyben a privát tárgyak tulajdonosai maguk is léteznek. A Wittgenstein példájában szereplő dobozt a korlátozott szolipszisták univerzum modelljeként is értelmezhetjük, amelynek összes tárgya privát. Ezen elképzelt modell alapján elmondható a szolipszista világáról, hogy benne nem tehetők igazolható kijelentések, mert nem teljesülhet az igazolhatóság elemi feltétele, nevezetesen, hogy a kijelentések és szavak használatában vagy jelentésében legalább két személy egyetértsen. Például, amit én „kék”-nek nevezek, azt te is így nevezed. Másrészt, ahogy a szolipszista sem igazolhatja világa egyetlen tárgya meglétét sem külső evidencia alapján, mivel számára nem létezik *külső* evidencia, úgy a korlátozott szolipszisták sem igazolhatják érzeteik létét külvilágukra apellálva. Így természetesen az a tény, hogy közös nyelvüknek vannak olyan szavai, mint „fájdalom”, „öröm”, vagy jelen esetben „bogár”, sem jelenthet bizonyítást arra nézve, hogy fájdalmak, örömök vagy bogarak, mint valós, nyelv független tárgyak léteznek.

De lehetnek-e nyelvünknek olyan szavai, amelyek használata nem követeli meg, hogy létezzenek olyan tárgyak, amelyeket ezek a szavak jelölnek? Wittgenstein szerint igen. Nyelvünk érzetszavainak és kifejezéseinek közös használata fájdalom-viselkedésünk részeként, valamint funkciójuk, az ahhoz kapcsolódó nyelvjátékainkban, független attól a körülménytől, hogy privát tárgyak esetleg egyesek számára léteznek, másoknak viszont egyáltalán nem: „ha az érzet kifejezésének grammatikáját a »tárgy és megjelölés« mintájára konstruáljuk, akkor a tárgy mint irreleváns kihullik a vizsgálódásból”. (FV 293)

## X.

### A játék neve: privátnyelv

Az alábbiakban megpróbálom Wittgensteinnek a játékok analógiájára megrajzolt nyelvmodelljét privátnyelv kritikájára alkalmazni. Mindezelőtt a sakkjátékokra gondolok itt<sup>15</sup>, mint olyan játékokra, amelynek analógiája alapján nemcsak nyelvünk működése szemléltethető, hanem éppúgy feltárható az is, hogy a privátnyelv mely jellemzőiben különbözik egy valós nyelvtől. A továbbiakban tehát a privátnyelvvel szembeni érveket a nyelvnek mint lehetséges játéknak, és a privátnyelvnek mint nem lehetséges játéknak az összehasonlítása segítségével igyekszem összefoglalni.

A privátnyelv megfelelője a játékok világában egy olyan játék volna, amelynek feltalálója és használója nem lehet különböző személy. Ismét G-nek nevezve őt, azt mondhatjuk, hogy ezt az általa kiötlött játékot csak ő játszhatja és csak ő értheti.

Azt, ahogyan a privátnyelv elgondolója félreérti, hogy hogyan működik a nyelv Wittgenstein szerint, a következőképp szemléltethetjük

---

<sup>15</sup> „Ugyanabban az értelemben rendelkezhetem a szó használatának lehetséges módjaival, ahogy a sakkjátékos fejből tudja a sakk összes szabályát, az ábécét és a szorzótáblát.” (Wittgenstein: *Philosophical Grammar*, 49. o.)

a nyelv-sakk analógiához folyamodva. Olyan személyre kell itt gondolnunk, aki a sakk szabályainak ismerete nélkül hallgatja, amint valaki a bábuk neveit mondja fennhangon, miközben az épp megnevezésre kerülőre mutat ujjával. Ennek a személynek nyilván úgy tűnne, hogy érti ezt a fajta osztenzív tanítását a bábuk neveinek. Sőt azt is hihetné, hogy ez a tevékenység magának a játéknak a része, amiben az ő szerepe egyszerűen az, hogy a bábuknak adott neveket megjegyzi, majd tanítójának kérésére elismétli őket, mialatt a megfelelő bábukra mutat a korábban bemutatott módon. Azaz úgy véli, hogy a játék elsajátításának egyedüli feltétele, hogy képes legyen a bábuk neveit látványukhoz asszociálva emlékezetébe vésni és ott megőrizni. Miért ne alkalmazhatná tehát ugyanezt az eljárást a saját sakk-készlete figuráinak elnevezésekor? A privátnyelvjátékos pedig miért ne nevezhetné el a saját érzeteit, amelyek annyira a sajátjai, amennyire a sakk tanulójának sajátjai sakkfigurái, annak mintájára, ahogyan feltételezése szerint gyermekkorában megtanulhatta szüleitől, hogy az egyes érzetszavak milyen érzeteit jelölik? Egy ilyen kísérletet mutat be a *Vizsgálódások* 258-as paragrafusa.

Wittgenstein megállapítása, „Ha valakinek megmutatják a királyt a sakkbán és azt mondják: »Ez itt a király«, úgy ezzel nem magyarázzák meg neki a bábu használatát — hacsak nem ismeri már a játékszabályokat, kivéve ezt az utolsó meghatározást: a királybábu formáját. Elképzelhető, hogy az illető anélkül tanulta meg a játékszabályokat, hogy valaha is mutattak volna neki valódi bábút. A bábu formája itt egy szó hangzásának vagy alakjának felel meg.” (FV 31), a privátnyelv-játéokra vonatkoztatva azt jelenti, hogy a privátnyelv osztenzív definíciói csak akkor lehetnének értelmesek G számára, ha ismerné azt a játékot, amelyben azok valóban osztenzív definíciókként funkcionálhatnának. De mit jelentenek ezek a definíciók minden játékon kívül? G esetében a játék ismeretéről akkor beszélhetnénk, ha ismerné a játék szabályait, amelyek meghatározzák, hogy a játék elemeivel milyen műveletek hajthatók végre.

A sakk esetén azt figyelhetjük meg, hogy a sakkfigurák funkciója nem az osztenzív definícióikból állapítható meg, hanem a sakkjáték szabályainak az ismeretéből. Így a figurák osztenzív definícióinak a megtanulása tulajdonképpen csak kiegészítő szereppel rendelkezik a

játék szabályainak ismeretéhez képest, amelyek meghatározzák, hogy hogyan léphetünk az egyes bábukkal. Az osztenzív definícióknak a játékban semmilyen szerepük sincs<sup>16</sup>. A szabályok viszont azáltal, hogy meghatározzák a játék menetét, a játékon belül is szerepet kapnak

Feltehetőleg nincs olyan játék, amit kizárólag egy bizonyos tárggyal lehetne játszani, amit kizárólag erre a bizonyos tárgyra írtak volna. A sakk szabályai a sakkjátékban használatos figurákra általában vonatkoznak, s nem az itt és most játszott játék konkrét bábuira. A privátnyelvben azonban az É-vel játszani kívánt játék nem választható el attól a bizonyos érzettől, aminek megjelölésére G ezt a jelet használja, anélkül hogy „É” értelmét ne vesztené. Ebben a nyelvjátékban nem a játék szabályai határozzák meg az egyes elemek játékban való szerepét, hanem éppen fordítva, mindent eldönt, hogy ez és ez az érzet kapta az „É” nevet. A játékban kizárólag ennek az érzetnek van szerepe, kizárólag ennek az érzetnek a birtokában működőképes. Ha képtelen vagy ezt az érzetet felismerni vagy összetéveszted azt valami mással, akkor a játék nem játszható tovább. A sakkban persze az elgurult királybábút kicserélhetjük bármivel, amiről megállapodunk, hogy ezután ez lesz a király, s ugyanazt a játékot játszhatjuk tovább, amit még az elveszett bábuval kezdtünk el. G az „É” jel bejegyzését naplójába ugyan folytathatja, de ha közben az eredetileg jelölt érzet kiesett a játékból, mondjuk azáltal, hogy összetéveszti azt valamelyik másik érzetével, akkor bejegyzéseiről már nem mondható, hogy összefüggésben lennének azokkal a jelekkel, amiket korábban beírt. Lehet, hogy már egy másik játékba kezdett és ezt észre sem vette?

A privátnyelv-játék nem mentesíthető az érzetek természetéből fakadó korlátozó körülménytől: „É” jel mindaddig használható, amíg G-nek az ezzel a jellel jelölt érzet ismételten megjelenik. De mit kezdhet privát jelével, ha soha többé nem észleli azt a bizonyos érzetét? Mintha

---

<sup>16</sup> „A megnevezés és a leírás nem egy síkon helyezkednek el: a megnevezés előkészíti a leírást. A megnevezéssel még egyáltalán nem léptünk a nyelvjátékban – éppúgy nem, mint ahogy egy sakkfigura felállításával sem a sakkban. Azt mondhatjuk: azzal, hogy egy dolgot megneveztünk, még *semmit* sem tettünk. A játékon kívül a dolognak nincs is neve.” (FV 49)

azt mondaná az egyik sakkjátékos: „Ha megtaláljuk játékunk eltűnt figuráját, akkor majd újra sakkozhatunk, de ha nem, akkor soha többé.”

A privátnyelv és a mindenki által ismert játékok tárgyai közötti különbségből következik, hogy a privátnyelv használója nem teheti meg azt, hogy az érzelmi jelölésére bevezetett saját jeleit később felcseréli olyan nevekké, amelyeket használva állításai mindenki számára érthetőkké válnak. Míg az a tanuló, aki a sakk elsajátítását azzal kezdi, hogy a játék figuráinak saját maga kitalálta neveket ad, feltéve, hogy saját elnevezéseinek a létrehozásakor sikerül ráéreznie a figuráknak a játék szempontjából releváns különbségeire, később, miután a játék szabályaival együtt elsajátítja a figurák közhasználatban lévő neveit is, ezekre cserélheti fel a saját elnevezéseit, amelyeket azonban továbbra is használhat, kiváltképp, ha önmagával sakkozik. A nevek éppúgy kicserélhetők, mint a bábuk.<sup>17</sup>

### Idézett Wittgenstein-művek:

FV = *Filozófiai Vizsgálódások*, (fordította: Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1992).

*Philosophical Grammar* (ed. by R. Rhees, trans. by A. Kenny, University of California Press).

*The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations* (Oxford 1958).

---

<sup>17</sup> Wittgenstein példája szerint, annak, hogy az egyik nyelvhasználó közösség kifejezéseit egy másik átvehesse és a saját gyakorlatában alkalmazhassa, nem feltétele, hogy ismerje azokat a dolgokat, amiknek a jelölésére ezeket a jeleket az a közösség használta, akiktől átvett jeleiket ők megtanulták: „Amikor gyerekek vonatosdit játszanak, akkor játékuk összefügg azzal, amit a vonatról tudnak. De ha egy olyan néptörzs gyermekei vették volna át ezt a játékot másoktól, amely a vasutat nem ismeri, akkor megeshetne, hogy anélkül játsszák, hogy tudnák, utánoznak vele valamit. Azt mondhatnánk, hogy a játéknak számukra nem ugyanaz az értelme, mint számunkra.” (FV 282)

Wittgenstein's Notes for Lectures on „Private Experience” and „Sense Data”  
(ed. by R. Rhees, Philosophical Review, 1968).

## Idézet irodalom:

Broad, C. D.: *Some Elementary Reflexions on Sense-Perception*, Philosophy, Vol. 27. (1952.)

Kenny, A.: *Wittgenstein* (Harmondsworth: Penguin, 1973).

Malcolm, Norman: „Wittgenstein's *Philosophical Investigations*”, *Philosophical Review* (1954).

Moore, G. E.: „Wittgenstein's Lectures in 1930–33”, *Mind* (1954–55).

Russell, B.: *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

## SUMMARY

*Wittgenstein's Philosophical Investigations  
about the private language*

In my essay I am going to reconstruct Wittgenstein's argument against the possibility of private language by considering separately the following two questions:

- i) Is a private language possible?
- ii) Can our ordinary language be a private language?

The discussion of these questions follows the order of the paragraphs 243–295 of the *Philosophical Investigations*. At the same time they are consi-

dered in the broader context of Wittgenstein's use theory of meaning which makes him possible to conceptualize and to criticize the idea of private language. Beside of the grammatical „therapy” of the problem its epistemological aspects are also referred to in connection with the discussion of Wittgenstein's criticism of the thesis „sensations are private”. My points are made here to emphasize that the whole problem of



the discussion of Wittgenstein's criticism of the thesis „sensations are private“. My points are made here to emphasize that the whole problem of the private language, as it seems to me, depends on the way the privacy of sensation is understood.

The reconstruction of the private language argument is happened in regard to the question if it is an epistemological (i. e. sceptical) argument or a grammatical one in the wittgensteinian sense of the term. Though I tried hard to prove that it has the role

of a grammatical argument in the context of the *Investigations* but I admit that my interpretation along this line is hardly made the argument more convincing.

Finally, the basic points of the *Investigations* concerning the private language are expressed by transplanting the idea of the private language into a game according to the analogy made by Wittgenstein between language and chess to see the points where such a private game could not work in practice.

## KI FÉL A KÖVÉR SZERDÁKTÓL?\*

**(Az aspektusváltás, a másodlagos jelentés,  
valamint a seeing-as, a seeing-in és a stílus)**

KOLLÁR JÓZSEF

Írásomban amellet érvelek, hogy az elsődleges és másodlagos jelentés wittgensteini szétválasztása nem vetíti előre a privátnyelv rémét, hanem éppen ellenkezőleg, megnyugtatóan tisztázza a privátnyelv-kritika előtti nyelv- és elmefelfogás, valamint a használatelmélettel kompatibilis személyiségkép viszonyát. Amellet fogok érvelni, hogy a „stílus” kifejezés, melyhez szorosan kapcsolódnak a „jelentésvak” és a „jelentésmegélés” elsőre okkultnak tűnő terminusai, nem csupán konzisztensen illeszkedik a használatelmülethez, de fontos szerepet játszik az embernek mint a világot olykor meglepően, hatásosan reprezentáló személynek a megragadásában. A másodlagos használat során a nyelv elsősorban nem a világról tudósít, hanem a kifejezést tudatosan választó képzeletgazdag személyről, akinek máskor átlátszó elméje ilyenkor a reprezentáció eredetiségéért felelős médiummá válik.

Wittgenstein szerint „[a]z ember az emberi lélek legjobb képe”.<sup>1</sup> („Der Mensch ist das beste Bild der menschlichen Seele.”) (VB 519 [74]), „[...] a stílus az ember képe”. („[...] daß der Stil das Bild des Menschen sei.”) (VB 561 [113]) Úgy vélem, hogy a wittgensteini korpuszon belül kevésbé fontosnak látszó fenti kijelentések nagy segítségünkre lehetnek abban, hogy jobban megértsük az elme és a test viszonyáról folyó

---

\* Köszönettel tartozom Neumer Katalinnak, hogy a dolgozat első változatának hibáira felhívta a figyelmemet.

<sup>1</sup> „Az emberi test a legjobb képe az emberi léleknek.” (PU II 496 [259])

diskurzusnak a XIX. század elején bekövetkezett („a kiborg dilemmájához” vezető) radikális változását.<sup>2</sup> Az értelmező Wittgenstein terminusá-

---

<sup>2</sup> Crary (1999; Kollár 2001) szerint korunk hőse, a kibertérben ontologizáló megfigyelő nem az ezredvég terméke, hanem a tizenkilencedik század első felében lezajlott, sok kutató figyelmét elkerülő, paradigmaváltás eredménye. Az 1820-as és 1830-as években a látás problémája, csakúgy, mint napjainkban, szorosan összekapcsolódott a testről és a testet formáló társadalmi erőkről szóló diskurzussal. A testkép változásáról folyó párbeszéd kifejezőkészségének kicserélődése természetesen átforgalmazza a test és a lélek viszonyáról, a megfigyelő helyéről és szerepéről, a vizsgálódás céljairól vallott korábbi nézeteinket, azaz bekövetkezik a paradigmaváltás. A megfigyelő alany ontológiai helyét újradefiniálják a test, valamint az intézményes és diszkurzív hatalmi formák között kiépülő új relációk. A vizsgált korszakban az elme mint camera obscurának, s a benne bujkáló titokzatos idegennek a vízióját felváltja a megfigyelő biológiai lehorgonyzására irányuló igény, a mérhető iránti olthatatlan vágy. Addig a test nem volt más, mint mentális képek konfigurációja az elme mint camera obscura hátsó falán, a paradigmaváltás eredményeként viszont a test vált az elme vetítővásznává. Damasio (1996, 14, 227) szerint egy érzés nem más, mint a testi tájkép egy részlete adott nézőpontból, a test az elmet reprezentáló médium. Biocca (2000) úgy véli, hogy gyümölcsöző metaforikusan úgy tekinthetünk a testre, mint az elme szimulátorára. Lakoff (1987) véleménye szerint az emberek a test és az elme, valamint a környezett közötti interakcióra vonatkozó fogalmak révén konstruálnak maguknak kognitív modelleket. A testi cselekvésben végbemenő konceptuális megtestesülés, mely az idealizált kognitív modellek alapja, elsődleges a nyelvhez képest. A fogalmi megtestesülés teszi lehetővé, hogy a kategorizáció heterogén és komplex legyen. Egy konceptuális rendszer rengeteg fogalmi metaforikus leképezést tartalmaz, amelyek a fogalmi rendszer nagyon jól strukturált alrendszereit alkotják. A metaforák a fogalmi tartományok között fennálló aszimmetrikus és részleges leképezések. Minden egyes leképezés a forrás- és a céltartományban lévő entitások között található ontológiai megfelelések rögzített halmaza. Ha a fixált korrespondenciákat aktiváljuk, akkor a leképezések a forrástartomány következtetési mintázatait a céltartomány következtetési mintázataira vetítik. A leképezések nem esetlegesek, mivel a mindennapi gyakorlaton és tudáson élőködnek. A konceptuális és képi leképezéseket egyaránt az invarianciaelv irányítja: tudomány és költészet ebből a szempontból nem különbözik egymástól. Lakoffnál megjelenik újból (igaz, nem a nyelvi, hanem a fogalmi szinten) az a wittgensteini gondolat, hogy a test az elme képe, és a metaforák az elme-modell kialakításában kitüntetett szerepet játszanak.

val „valamiként-látja”, azaz bizonyos aspektusból tekint az ember képére mint stílusra. Amikor az interpretáló az emberre mint a lelket legjobban reprezentáló képre tekint, melyet a stílus mint kép jelenít meg, akkor az aspektuslátással van dolgunk.

Wittgenstein filozófiájában 1935-től időről időre visszatér a valamiként-látás problémája, 1947 és 1949 között (részben Köhler Gestalt pszichológiájának hatására) különösen fontos szerepet játszik gondolkodásában. Köhler (1930/75) szerint nem pontokat, színes felszíneket, zajokat, azaz organizálatlan stimulusokat érzékelünk, ahogy azt az empiristák és a behavioristák gondolják, hanem materiális objektumokat, szervezett egységeket. Úgy véli, az aspektuslátás során nem különböző aspektusait látjuk ugyanakkor a dolognak, hanem más-más „vizuális objektummal” (csupán az adott személy számára adott), mentális entitással kerülünk kapcsolatba. Két „vizuális objektum” annak ellenére különbözhet egymástól, hogy azonos a színük és az alakjuk, abban az esetben, ha eltérő módon szerveződnek.

Köhlerhez hasonlóan Wittgenstein is visszautasítja azt a redukcionista nézetet, hogy durva stimulusokból utólagosan konstruáljuk a perceptuális objektumokat, ugyanakkor elveti a „vizuális objektumok” létét feltételező magyarázatot. Egy aspektus felvillanása során nem az általunk észlelt dolog vagy annak organizációja változik meg, hanem a rá irányuló attitűdünk: másként kezdjük hangsúlyozni az addig unalomig ismert verset, más felfogásban játszunk egy jól ismert darabot, más fényben látjuk életünket, mint korábban. Egy aspektus észrevétele esetén az általunk percipált dolgot új kontextusba helyezzük, nem várt összefüggések és hasonlóságok tárulnak fel számunkra.

Először úgy tűnhet, hogy Wittgenstein számára az aspektuslátás inherens része a percepció minden fajtájának. Ezt az olvasatot alátámasztani látszik az, hogy megkülönbözteti egy aspektus felvillanását egy aspektus folyamatos látásától. Valójában Wittgenstein tagadja, hogy a valamiként-látás tipikus esete a látásnak. Valamiként-látásról csak abban az esetben beszélhetünk, ha egy objektumot két, egymástól eltérő módon érzékelünk (egyszer nyúl, máskor kacsa). Normális körülmények fennállása esetén nincs értelme azt mondani, hogy az asztalon fekvő kést késként látom, a villát pedig villaként (PU 521 [282]). Wittgenstein a folyamatos aspektuslátás eseteit olyan

objektumokra korlátozza, mint például a képek. Nincs speciális körülményekre szükségünk ahhoz, hogy egy képet egyszer úgy lássunk, mint valami mást ábrázoló dolgot, másszor pedig úgy, mint keretből, vászonnál, festékrétegekből álló tárgyat. Amikor Wittgenstein azt állítja, hogy „[a]z ember az emberi lélek legjobb képe”, illetve egy másik variációban azt, hogy „az emberi test a lélek legjobb képe”, akkor a képi reprezentáció problematikáját kiterjeszti a test és lélek viszonyának magyarázatára. A képekről és a természeti jelenségekről állítható esztétikai predikátumok analízise révén nem csupán a „stílusról” tudhatunk meg többet, hanem (mivel „[...] a stílus az ember képe”) a test és elme viszonyról is. Danto (1996) rámutat, hogy a „szép” olyan esztétikai predikátum, amelyet egyaránt használunk a képekről és a természeti jelenségekről szóló beszéd során. Viszont a „mély”, „erőtjes”, „kifejező”, „eredeti”, „meglepő” ugyancsak esztétikai minőségekről szóló predikátumok csupán a művészi alkotásokról való beszéd során alkalmazhatók értelmesen. A médium és az anyagi alap művészi szempontból nem tekinthető azonos módon működő közegnek, hiszen a „mély”, „kifejező”, „felkavaró”, „eredeti” stb. predikátumok miközben (önmagukon kívül) semmit sem reprezentáló rajzokról is zokszó nélkül állíthatók, anyagi hordozóikról (papír, tinta) semmit sem mondanak. Azon állításhoz hasonlóan, hogy „X alkotás semmi más, mint anyagi alapja”, a mentális jelenségek is azonosíthatók materiális hordozójukkal, például az idegrendszer egy bizonyos állapotával. Az *én* és az idegrendszer viszonya hasonló a vászon és a rápingált műalkotás közötti relációhoz: vannak olyan predikátumok, amelyek bátran állíthatók a médiumról, még ha láthatatlan akkor is, viszont a vászonnál semmiképpen sem. „A neuro-fiziológiai én-leírásból, amely nem egészül ki a morál-pszichológia nyelvével, a személyiségnek és a jellemnek éppen azok a jellemzői hiányoznak, melyek legközelebb állnak a stílus és a kifejezés minőségeihez a művészetben.” (Danto 1996)

Ha az ember vagy az emberi test a lelket legtökéletesebben reprezentáló képként működik, akkor (mivel Wittgenstein a képeket a folyamatos aspektuslátás paradigmatis eseteiként kezeli) az adott emberi viselkedést értelmező külső szemlélő a képek befogadásához hasonló módon kell hogy eljárjon. Ahhoz hasonlóan, ahogy egyszer képkeretnek és vászonnak látom a képet, másszor pedig annak, amit

reprezentál, az emberi viselkedést vagy testet egyszer fizikai terminusok révén ragadom meg, máskor pedig akként, amit reprezentál, azaz a léleként. A valamiként-látás elméletének fő problémája az, hogy nem képes elkülöníteni a reprezentációt, a médiumot, valamint az anyagi hordozót, és ez ellentmond annak a ténynek, hogy a szakértő nézők egyszerre vannak tudatában a reprezentált dolognak, és az azt ábrázoló médiumnak. Wittgenstein szellemében tekintve egy képre vagy keretet látok és festékpamacsokat, vagy a reprezentált dolgot, de a kettőt egyszerre nem. Ez azért probléma, mert a médium, tehát az ábrázolás *hogyanja*, a reprezentáció stílusával azonosítható. Wittgenstein is tudatában volt ennek, hiszen úgy vélte, hogy „[...] a stílus az ember képe”. A lelket legtökéletesebben ábrázoló képet reprezentáló kép tehát maga a stílus, vagyis az a médium, ami a reprezentáció mélységeért, eredetiségeért vagy éppen laposságaért felelős. Ahhoz, hogy valaki eredeti módon reprezentálja a világot az kell, hogy adott szituációkban furcsa viselkedés-mintázatokat produkáljon, és (többek között) innovatívan használja a nyelvet. Nemcsak a világról alkotott eredeti képe válik így láthatóvá, hanem a világhoz való meglepő viszonya, mely a jelhasználat unikalitása által, a jelhasználóról legalább annyit elárul, mint az általa reprezentált valóságdarabról. Wittgenstein nem gondolta azt, hogy a közvetlen ingereket leíró semleges terminusok révén, szemben a jelek furcsa használatával, a világ valóságosabb és izgalmasabb képét kapjuk. Elutasította az adott empirista mítoszát, vagyis azt, hogy a közvetlenül adott durva stimulust úgy interpretáljuk, mint valami mást. Valójában nem zajokat hallunk, hanem szavakat és dallamokat, nem csupán mozgó testeket, hanem érzelmekkel, attitűdökkel teli emberi viselkedést (RPP I §§1101–2; Z §§223–5). Szokásos percepcióink adják a lehetőségét az aspektuslátásnak: bizonyos körülmények fennállása esetén reagálhatunk úgy a szavakra, mint hangokra, a tárgyakra mint színekre és alakokra, az emberi viselkedésre mint mentális tartalmaitól megtisztított test mozgására, vagy a testre mint mentális tartalmakat reprezentáló képre. Habár észleleteimet leírhatom a színek, a hangok, az alakok terminusai révén, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy más deskripciók indirektek, az elsődlegesen adott durva stimulusokhoz képest másodlagosak. Könnyebb egy arcot szomorúnak, elkeseredettnek látni, mint fizikai terminusok révén leírni.

A neutrális stimulusok természetesen hasznos eszközök egy percepció oksági magyarázata során, de nem durva érzéki adatokból konstruáljuk a tárgyakat és a nyelvi jelentést.

Wittgenstein az aspektuslátás bemutatása során megidézi az aspektusvak alakját, aki nem képes megélni az aspektus felvillanásának élményét, azaz a stílust nem látja az ember képeként, s bár képes a képtárgyak új módon történő leírására, el van zárva a valamit másként látni élményétől. Nem a látásával, hanem a képzeletével van a probléma, hiszen ahhoz, hogy a stílusra mint az ember képére tudjunk tekinteni, képzelőerőre van szükségünk.

Wittgenstein szerint az aspektusvak vagy unokatestvére, a jelentés-vak nem képes megélni a szavak jelentését. A privátnyelv-bírálat felől elsőre értelmetlennek tűnik a jelentés megéléséről való beszéd (PU §§243–315). Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* kimutatja, hogy Descartes és szimpatizánsai tévesen előfeltételezik (1) a privát osztenzív definíciók létét, (2) a privát mentális mintákat, melyek a szavak korrekt használatának standardjaként funkcionálnak, (3) és a másik személy számára logikailag követhetetlen szabályrendszert. Wittgenstein a behavioristákhoz hasonlóan elfogadja, hogy a pszichológia célja, szemben a filozófiával, az inger-válasz oksági mechanizmusának feltárása. Viszont, szemben velük, fenntartja a megértés és a magyarázat hermeneutikai különbségét. Az emberi viselkedés nem világítható meg a természettudományos magyarázatok révén (pl. PLP VI). A megértés során elkerülhetetlenül utalnunk kell a hiedelmekre, az emóciókra, a hangulatokra, vagyis a metodológiai behaviorista szerint eltüntetendő belső színpad szereplőire. Természetesen a mentális terminusok használatát a viselkedési kritériumok teszik lehetővé: a mentális jelenségek nem redukálhatók a viselkedést leíró kifejezésekre, de nem is szakíthatók ki a testi mozgást leíró terminusok kontextusából. A mentális jelenségek és a viselkedési megnyilvánulásaik közötti kapcsolat oksági magyarázatok által nem ragadható meg, csupán kritériumok révén: a mentális jelenségekre vonatkozó fogalmak használatát karakterisztikus viselkedési manifesztációk szabályozzák.

Wittgenstein szerint a közvetlenül adott érzéki benyomások mítoszához hasonlóan hajlunk arra, hogy úgy gondoljunk mentális világunkra, mint az egyes szám első személyű belső megfigyelő számára

feltáruló eseményekre, melyekhez képest a kifejezéseink másodlagosak, holott a mentális terminusok érthetőségét a viselkedési manifesztációk előfeltételezése teszi lehetővé. Mikor Wittgenstein azt állítja, hogy a jelentésvak nem képes megélni a jelentést, vagy amikor a kifejezésbeli olvasás jelentésbetöltő hatásról beszél, akkor semmibe véve a fenti privátnyelv-kritikát és a jelentés használatelméletét, visszatér a nyelv ágostoni képéhez, azaz úgy tekint a jelentésre, mint egy objektumra vagy jelentéstartóra (Bedeutungskörper), amit a jelentésvak nem lát, a verset helyesen olvasó műértő viszont „betölt a helyére”.

Ha kifejezően olvasok, és kimondom ezt a szót, akkor teljesen betölti a jelentése. — „Hogyan lehetséges ez, ha a jelentés a szó használata?” Nos, kifejezésemet képletesen értettem. Nem mintha a képet én választottam volna, hanem mert rám erőszakolta magát. — De a szó képletes használata nem kerülhet konfliktusba az eredeti használattal. (PU 554 [309])

Az idézet világossá teszi, hogy a „betölti a jelentése” szófordulat nem más Wittgenstein szerint, mint a terminusok „képletes” használata. Úgy véli, hogy „az érzécsalódás különös fajtája” (PU 554 [310]) a fenti (a használatelmélet felől) „képletes” nyelvhasználatot új megvilágításba helyezi. Tegyük fel, egy barátommal sétát teszünk a városon kívül, beszélgetésünkéből kiderül: én azt képezem, hogy a város tőlem jobbra fekszik, pedig ha utána gondolnék, világossá válna, hogy balra van. Arra a kérdésre, hogy miért képzeltem, hogy jobb kéz felől terül el, nem lennék képes válasz adni, csupán oksági magyarázattal tudnék szolgálni: emlékek és asszociációk között kutatnék. Ilyenkor a „Nekem olyan, mintha...” kezdetű mondatok között találom magam, indokokat nem lelek, az okok pedig (a fogalmi vizsgálódás jellegéből adódóan) nem érdekelnek. „Nekem olyan, mintha tudnám, hogy a város ott fekszik.” — „Olyan, mintha a »Schubert« név illenék Schubert műveihez és arcához.” (PU 555 [310])

Wittgenstein időnként az aspektuslátást és az aspektusvakságot a szavakat szokásos módon használva magyarázza, másszor viszont „képletes nyelvhasználat”-hoz folyamodik. Amikor a privátnyelv-kritikával kompatibilis nyelvjátszékot játsza, akkor azt állítja, hogy „Az aspektus fogalma rokon a képzelet fogalmával. Vagy: a »most...nak látom« fogalma rokon a »most ezt képezem el magamnak«-kal.” Ehhez



a magyarázathoz jól illeszkedik az a gondolat, hogy mind az aspektuslítás, mind pedig a képzelet az akarai által irányított: „Ezt képzeld el!”, „Nézd most *így* az alakot!” (PU 551 [307]) Az aspektusvak képtelen lenne valamit valaminek látni, valamit *így* vagy *úgy* érteni. A fenti magyarázatok tehát kompatibilisek a jelentés használatelméletével és a privátnyelv-kritikával. Néhány bekezdéssel lejjebb azonban Wittgenstein azt állítja, hogy az „aspektuslítás” („Sehen des Aspekts”) és „egy szó jelentésének megélése” („Erleben der Bedeutung eines Wortes”) „fogalmak összefüggének egymással” (PU (553 [308])). Az aspektusvak az a személy, aki nem képes megélni a szó jelentését. Az aspektusvakról tehát kétféle módon beszél: egyrészt olyan személyként írja le, aki nem képes *így*- vagy *úgy*-érteni a dolgokat, azaz nincs képzelőereje, másrészt pedig képtelen megélni a szavak jelentését. Az első esetben nyilván az akaratnak alávetve cselekszik, hiszen szándékában áll elképzelni a dolgot, ezzel szemben egy szó jelentésének megélése nem akaratlagos: bizonyos idő alatt bizonyos élmény játszódik le az ágens „mentális világában”.

A fent bemutatott kétféle nyelvjátsékot Wittgenstein explicit módon elkülöníti egymástól, hiszen megkülönbözteti egy szó *így* vagy *úgy* történő megélését, az *így*- vagy *úgy*-értésétől. „*Úgy*-érteni – éppúgy nem élmény, mint ahogyan szándékozni sem. De mi különbözteti meg őket az élménytől? – Nincs élménytartalmuk. Az őket kísérő és szemléltető tartalmak (például a képzetek) ugyanis nem az *úgy*-értés vagy a szándékozás.” (PU 557 [312])

A szavak megélésének a játékában, abban az esetben, „[ha] egy finom felneszelés azt jelzi nekem, hogy a játékban a szót *hol így*, *hol meg úgy* élem meg – nem jelzi-e ez azt is, hogy a beszéd sodrában gyakorta *egyáltalán nem* élem meg?” Hiszen az, hogy a szót *így* vagy *úgy* értem, „*hol ennek*, *hol annak* szánom” (PU 555 [311]), nyilvánvaló. Wittgenstein szerint, ha ezt megválaszoltuk, akkor még mindig marad egy megoldásra váró kérdés, nevezetesen az, hogy „a szó megélésének ennél a játékánál miért beszélünk »jelentés«-ről és »úgy-értés«-ről is”. Válasza az, hogy a szavak megélésének ezzel a játékkal kompatibilis a „jelentés”, az „úgy-értés” viszont egy másik nyelvjáték része, melyben a „jelentés” fenti használata nem elfogadható. „Erre a nyelvjátékra az a jellemző, hogy a kifejezést *ebben* a szituációban használjuk: a szót *ebben*

a jelentésben mondtuk volna ki; és ezt a kifejezést abból a másik nyelvjátékból vesszük át. Nevezd álomnak. Mit sem változtat.” (PU 556 [311])

Wittgenstein tehát az aspektuslátásról kétféle módon beszél: olykor a szavak elsődleges használata révén, máskor pedig másodlagos használata által. A szavak elsődleges jelentése segítségével kifejtve: az a személy nem aspektusvak, aki így vagy úgy képes látni a dolgokat, aki alkalmas arra, hogy a „Hozz nekem valamit, ami olyan, mint ez!” (PU 552 [308]) típusú utasításokat szándékosan végrehajtsa. Az úgy-értés nem időben lezajló mentális esemény, tehát nem hasonlít az érzésekre vagy az érzelmek átélésére. Amikor viszont a szavak másodlagos használata révén írja le az aspektuslátást, akkor a szavak jelentésének megéléséről beszél, amit természetesen képletesen ért, hasonlóan ahhoz, ahogy a szavak „ismerős arculatáról” és olyan emberekről szól, akik számára idegen „az érzés, hogy az arc a szó jelentését magába szívta” (PU 560 [314]). Az érzelmek és érzések nyelvjátékaiba jobban illeszkedik a jelentés mint (az elmében felbukkanó és érzelmi hatásokat kiváltó) kvázi-objektum, azaz a nyelv descartes-i modellje ebben a nyelvjátékban jól működik, de tudnunk kell, hogy ilyenkor a „jelentés” kifejezést képletesen, másodlagos jelentéssel használjuk.

Wittgenstein szerint az elsődleges jelentés megélése szolgál alapjául a szavak másodlagos használatának: pl. „a szerda kövér”, „a kedd sovány” (PU 556 [311]). Úgy véli, hogy a másodlagos jelentés előfeltételezi az elsődlegest, nem azonosítható a szavak kétértelmű vagy metaforikus használatával, hiszen a kétértelműség megszüntethető új terminusok bevezetésével, a metafora pedig parafrázis révén értelmezhető. A másodlagos jelentés sajátossága, hogy nem világítható meg semmilyen kerülő úton. A furcsa használat ellenére a „kövér” és a „sovány” jelentését szó szerinti értelemben kell vennünk. Ezek a szavak határozott választás eredményei, nem más helyett állnak: „Itt ezeket a szavakat akarom (a számomra megszokott jelentésükkel) használni. Semmit sem mondok a jelenség okairól.” (PU 556 [311])

Schulte egyik tanulmányában (1990) rávilágított, hogy Davidsonnak a metaforáról alkotott képe nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan Wittgenstein a másodlagos jelentést értelmezi. Davidson (1984) szerint (a wittgensteini másodlagos jelentéshez hasonlóan) a metaforák sem

tartalmaznak titokzatos figuratív jelentést, és speciális (megfejtésre váró) kognitív tartalmuk sincs. Davidson úgy véli, hogy a metaforáknak nem lehet megadni a parafrázisát, és nem azért, mert olyan jelentés-sűrít-ményt tartalmaznak, amelyek a parafrázisok révén kimeríthetetlenek, hanem azért, mert nincs bennük semmi, amit parafrázálni lehetne. A wittgensteini másodlagos jelentés és a davidsoni értelemben vett metafora azt mondja, amit az általuk tartalmazott szavak szó szerint mondanak. Davidson különbséget tesz jelentés és használat között, a metaforák a szó szerinti jelentésű szavak furcsa használatának termékei. A metafora abszurdításának köszönheti hatását, olyan „madárdal” (vö. Rorty, 1987), amely az erdőt járó, „a viselkedés finom árnyalataira” nyitott ember számára többet mond el a világról, önmagáról, mint létrehozójának. „Egy vicc, egy álom vagy egy metafora olyan, mint egy *kép* (kiemelés tőlem – K. J.) vagy egy fejre mért ütés, melynek hatására rácsodálkozunk egy tényre, de nem azáltal, hogy a tény helyett áll vagy kifejezi.” (Davidson 1984, 262) Szerinte a metafora a nyelv álommunkája, mely a többi álommunkához hasonlóan az értelmezőről éppen olyan sokat elárul, mint az álmodóról. Egy álom interpretációjának elengedhetetlen feltétele, hogy az álmodó és az ébredő együttműködjék, még akkor is, ha egyetlen személyről van szó. Az értelmezés során a képzelőerőre kell támaszkodnunk, egy metafora interpretációja éppen úgy kreatív tevékenység, és éppen olyan kevésbé szabályok által irányított, mint a metafora létrehozása.

Wittgenstein amikor a szó megélésének arról a játékaról beszél, melyhez a descartes-i értelemben vett „jelentés” jól illeszkedik, azt állítja, hogy hiába tekinthetünk erre az egész nyelvjáratra, illetve a „jelentésnek” a használatelmélethez képest másodlagos használatára mint álomra, akkor sem jutunk közelebb a fogalmi magyarázathoz, csak bizonyos asszociációkhoz, emlékekhez. „Nevezd álomnak. Mit sem változtat.” Wittgenstein szerint az álomelbeszélés nem csupán az álmodóról árul el a pszichológus számára sokat, de képes arra, hogy fogalmi vizsgálódásra inspiráljon. „Az álomelbeszélés emlékek keveréke. Gyakran értelmes vagy rejtélyes egészzé alakul. Mintegy valamilyen töredékké, ami erős hatást gyakorol ránk (mármint *olykor*), úgyhogy magyarázat, összefüggés után kutatunk.” (VB 568 [120]) Arra, hogy miért pont akkor, és miért pont azok az emlékek bukkannak elő,

csupán oksági magyarázatot tudnánk adni, de „[...] nem föltétlenül értelmes dolog, ha egy lelet, egy fölfedezés okait firtatjuk”. (Uo.)

Shakespeare és az álom. Az álom teljesen pontatlan, abszurd tákolmány, és mégis teljesen rendjén való: ebben a különös összeállításban fejt ki hatását. Miért? Nem tudom. [...] Minden téves, *semmi sincs úgy* – és mégis teljesen rendjén való minden, a *saját törvényei* (kiemelés tőlem – K. J.) szerint. Így is fogalmazhatnánk: Ha Shakespeare nagy, akkor nagysága csakis a drámái halmazában nyilvánulhat meg, amelyek megteremtik a saját nyelvüket és világukat. Shakespeare tehát teljesen irreális. (Akárcsak az álom.) (VB 568–9 [121])

Az álomelbeszélés törmelékei arra indítanak bennünket, hogy megpróbáljuk megfejteni őket, de nem oksági magyarázatot, hanem hermeneutikai értelmezést igényelnek. Az inspiráló törmelékeket létrehozó álomban, hasonlóan a jelentésmegélés nyelvjátékához, „*semmi sincs úgy*”, mégis ránk erőszakolja magát, és termékeny fogalmi vizsgálódásra inspirál.

Korábban már szó esett róla, hogy Wittgenstein szerint az álomelbeszélés létrehozta töredékeknek (a madárdalhoz hasonlóan) az a szerepe az életünkben, hogy időnként „erős hatást” gyakoroljanak ránk, melynek következtében „magyarázat, összefüggés után kutatunk” (VB 568 [120]). Itt nem a töredékeket létrehozó okokra vagyunk kíváncsiak, és nem is a titkos tartalomra, hanem azokra az új aspektusokra, amelyekre az álmodás eredményeként létrejövő töredékek révén figyelünk fel. A „jelentésvak”, a „jelentés megélése”, a „szerda kövér” másodlagos jelentésben használt kifejezések olyan magyarázatokra, fogalmi vizsgálódásokra inspirál(hat)nak, melyek a szavak elsődleges használata révén új kontextusokat nyitnak meg számunkra. A két nyelvjáték nem csupán kiegészíti egymást, hanem időnként nehezen választható el élesen, miként Freudnál és Davidsonnál az álommunka az álomfejtéstől.

Davidson (1984) szerint bizonyos szempontból minden hasonlít mindenre, ezért a képzeletgazdag felhasználóra vár a feladat, hogy kiválassza közülük azt, ami az adott kontextusban hatásos. Wittgenstein a „sovány kedd” és a „kövér szerda” használatának magyarázata során hasonlóan érvel: „Itt ezeket a szavakat akarom (a számomra megszokott jelentésükkel) használni.” (PU 556 [311]) A szavak „ismerős fiziognómiája, az érzés, hogy az arc a szó jelentését magába szívta [...]”

teszi lehetővé, hogy képesek legyünk a szavak közül úgy választani „[...] mintha illatuk finom különbségei [...]” révén tennénk mindezt (PU 560 [314]).

A davidsoni metaforák vagy a wittgensteini másodlagos használatú kifejezések parafrázisa révén nem a jelentésüket kíséreljük meg kihámozni, hiszen az egyértelmű, inkább azt próbáljuk összegezni, amire a metafora (vagy másodlagos használat) ráirányította a figyelmünket. A „szerda kövér” tehát választás eredménye, nem felkiáltás, nem valamely aspektus bepillanásának hírül adása, hanem egy aspektus akaratlagos elfogadása. Ennek nem mond ellent, hogy a szavak ránk erőszakolják magukat „ismerős arcukat” és az őket kísérő érzés révén, hasonlóan az álom törmelékeihez.

Korábban már volt szó róla, hogy a „Jelentésvak képtelen a jelentés megélésére” kijelentés hasonlít ahhoz, amikor azt állítom, hogy „Nekem olyan, mintha tudnám, hogy a város jobb kéz felől van.” Ha elkezdenék gondolkodni rajta, világossá válna, hogy bal kéz felől terül el, hasonlóan ahhoz, hogy a „jelentés megélése” kifejezés a használatelmélettel inkonzisztens, viszont (a privátnyelv-kritika után) a „jelentés” másodlagos használata révén inspiráló lehet. A kérdés az, hogy adott kontextusban gyümölcsöző-e úgy tekinteni a városra, mintha tőlem jobbra lenne vagy sem, érdemes-e jelentésre a használatelmélet elfogadása esetén úgy tekinteni, mint mentális entitásra, amit meg lehetne élni.

A „szerda kövér” révén Wittgenstein az adott (általam röviden vázolt) kontextusban kívánt hatást kiváltani az olvasóból vagy hallgatóságból: „Nekem olyan, mintha tudnám, hogy a szerda kövér.” Itt nem arra kér minket, hogy próbáljuk kitalálni, milyen asszociációk révén jutott a fenti álláspontra, hanem a szavak mindennapi „jelentésének” másodlagos használata révén rámutat a jelentésvakság, a jelentésmegélés és a képzelet, valamint a használatelmélet és az így-látás között fennálló összefüggésekre, a stílus szerepének fontosságára.

Wittgenstein szerint „[a]z ember az emberi lélek legjobb képe” (VB 519 [74]), „[...] a stílus az ember képe” (VB 561 [113]). A stílus szó etimológiailag a latin „stilus” kifejezésből eredeztethető, mely írásra használt hegyes eszközre referált. Ha a stílusra, mint a reprezentációt lehetővé tevő dologra tekintünk, akkor nem kerülheti el a figyelmünket, hogy az általa létrehozott vonalakban az eszköz speciális jellemzői is

megőrződnek. A különböző stílusokkal rajzolt vonalak a gyakorlott szem számára jól megkülönböztethetők egymástól: a reprezentáció eszköze nem csupán ábrázol, de az ábrázolás során önmagát is megőrökíti. Danto szerint a stílus kifejezéssel a reprezentáció *hogyanjára* utalunk, miközben eltekintünk a tartalmától (Danto 1996, 191). „[E]gy egységes stilisztikai hagyományon belül a tágabb értelemben vett stílus nemcsak saját jellegét, hanem az azt vezető kéz jellegét is tükrözi, és a stílus ily módon kézjeggyé válik.” (Danto 1996, 192) Az első Pieta után Michelangelo többé nem látta el kézjeggyel alkotásait, mivel művei e nélkül is magukon hordozták alkotójuk stílusát. Látszólag Buffon közismert szlogenjéhez érkeztünk, mely szerint „a stílus maga az ember”. Wittgenstein úgy véli, hogy a buffoni kifejezésben van valami bunfordi epigrammatikus rövidség, ezzel szemben a „stílus az ember képe” új távlatot nyit (VB 561 [113]). Michelangelót mint embert az aspektusvak is képes látni, hiszen eredendően emberekkel kerülünk interakcióba és tárgyakat manipulálunk. Viszont nem képes eredeti, mély, zavarba ejtő művészként kezelni, azaz olyan személynek tekinteni, aki a csak rá jellemző módon használja a stílust mint eszközt a reprezentáció során.

Wollheim (1980, 1987) szerint a reprezentációnak megfelelő látás paradigmatisztikus esete nem a valamiként-látás (seeing-as), hanem a benne-látás (seeing-in): nem x-et y-ként, azaz a reprezentáció médiumát a tárgyként, hanem y-t látjuk x-ben, vagyis az ábrázolt dolgot az ábrázolás médiumában. A legfontosabb érv a benne-látás mellett az, hogy a valamiként-látással szemben egyszerre figyelhetünk a médium minőségeire és arra, amit ábrázol, amit benne látunk. A nagy reprezentációs festők (Tiziano, Veermer, Manet) kontúrjai, ecsetkezelése vagy színelosztása olyan analógiákat teremt és hatásokat vált ki, melyek csak a reprezentációnak megfelelő látás során azonosíthatók. Wittgenstein úgy véli, hogy „a tudósítás nyelvjátékát lehet úgy alkalmazni”, hogy a beszámoló ne az adott eseményről, hanem a tudósítóról mondjon valamit (PU 514 [276]). „Tegyük fel, hogy a kifejezést (például az »Azt hiszem«-et) így vezetnék be: ott kell a tudósítás elé tenni, ahol arra szolgál, hogy magáról a tudósítóról adjon felvilágosítást.” (PU uo.) A szavak másodlagos használatának játéka véleményem szerint hasonlít a tudósítás nyelvjatekára abból a szempontból, hogy mindkettőben a

személyről is megtudunk valamit. Amikor megszokott hiteket nyilvánít ki, akkor a személyiség transzparens marad, abban az esetben viszont, amikor az adott kontextusban izgalmas hiedelmet tulajdoníthatunk neki (vagy mint interpretátor önmagának), akkor az elme-médium a reprezentáció eredetisége révén elveszíti áttetszőségét, az ábrázolt dolgokat mintegy benne látjuk. „A stílus struktúrája hasonló a személyiség struktúrájához; és megtanulni felismerni egy stílust nem egyszerűen bonyolult taxonómiai feladat, hanem olyasmi, mint megtanulni felismerni egy személy jellemző vonását vagy karakterét.” (Danto 1996, 199)

A stílus Meyer Shapiro szerint komplex minőség, amit kifejezésnek hívunk. Goodman (1976) úgy véli, hogy a kifejezés metaforikus példázás. Davidson (1984, 259) véleménye szerint „a metaforák [...] ugyanazokat a kitaposott nyelvi ösvényeket követik, mint a legközönségesebb mondatok”, a titokzatos tartalom megtalálására szervezett expedíciók értelmetlenek. Ha elfogadjuk, hogy Davidsonnak a metaforáról alkotott képe nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan Wittgenstein a másodlagos jelentést értelmezi, akkor a fentiek utóbbira is vonatkoztathatók.

Donald Kuspit (1995) *A minimalista művészet wittgensteini aspektusai* című írásában idézi John Perreault-t, aki szerint Wittgenstein „nagyértékben élvezte a minimalisták kegyeit”. Baruch Newman a *Ki fél a sárgától, a kéktől és a pirostól* című minimalista alkotása az önmagukra referáló, azaz a műalkotás tárgyát a stílusra redukáló művek létjogosultságát hirdeti. (Vö. Kollár 2000) Newman és Rothko úgy vélik, hogy nem kell félni az önmagát rajzoló (ábrázoló) stílustól, és remélem, sikerült amellet érvelnem, hogy a kövér szerdától sem.

## Irodalom

*A dolgozatban felhasznált Wittgenstein-művek:*

PU — *Philosophische Untersuchungen, in Werkausgabe in 8 Bänden.*  
Suhrkamp, Frankfurt 1995 (10. kiadás), 1. köt. 225–580 (Magyar

kiadás: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest 1992, ford. Neumer Katalin. A magyar kiadás lapszámait szögletes zárójelbe tettem.)

RPP I – *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I, Remarks on the Foundations of Psychology I*. G. H. von Wright and Heikki Nyman eds., Basil Blackwell, Oxford 1980

RPP II – *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II, Remarks on the Foundations of Psychology II*. G. H. von Wright and Heikki Nyman eds., Basil Blackwell, Oxford 1980

VB – *Vermischte Bemerkungen, in Werkausgabe in 8 Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt 1994 (6. kiadás), 8. köt. 445–573. (Magyar kiadás: *Észrevételek*. Atlantisz, Budapest, 1995, ford. Kertész Imre)

Z – Zettel, G. E. M. Anscombe and G.H. von Wright eds., Basil Blackwell, Oxford 1967

Wittgenstein által diktált vagy  
a vele folytatott beszélgetésből származó mű:

PLP – Waismann, F.: *The Principles of Linguistic Philosophy*, ed. R. Harré, Macmillan, London 1965

Egyéb irodalom:

Biocca, Frank (2000): A kiborg dilemmája. *Replika* 39, március

Crary, Jonathan (1999): *A megfigyelő módszerei*. Osiris Kiadó, Budapest

Damasio, Antonio R. (1996): *Descartes tévedése*. Aduprint, Budapest

Danto, Arthur (1996): *A közhely színeváltozása*. Enciklopédia Kiadó, Budapest

Davidson, Donald (1984): What Metaphors Mean. In *Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford

Davidson, Donald (1992): The Second Person. *Midwest Studies in Philosophy* XVII, Notre Dame: Notre Dame Press



- Diamond, Cora (1989): *Rules: Looking in the Right Place In Wittgenstein: Attention to Particulars*, D. Z. Phillips and P. Winch, (eds.), Basingstoke, Hampshire
- Diamond, Cora (1991): *Secondary Sense*. In *The Realistic Spirit*, Massachusetts
- Goodman, Nelson (1976): *Languages of Art*. Hackett Publishing Company, Ind./Cambridge
- Kollár József (2000): *Hattyú a komputer vizén*. PPKE BTK, Piliscsaba
- Kollár József (2000): *Sárgamezes zombi (Who's afraid of yellow)*. *Balkon* 10
- Kollár József (2001): „Fénykép készült FORTE filmre...” (Recenzió Crary *A megfigyelő módszerei* című könyvéről). *Magyar Pszichológiai Szemle*, 2001, LVI. 2.
- Köhler, Wolfgang (1975: 1<sup>st</sup> edn 1930) *Gestalt Psychology*. Mentor, New York
- Kuspit, Donald (1995): *A minimalista művészet wittgensteini aspektusai*. *Enigma* 1995/2
- Lakoff, G. (1987): *Women, Fire and Dangerous Things*. University of Chicago Press, Chicago
- Neumer Katalin (1999): *Az ítéletek összhangja és a másik megértése Wittgenstein filozófiájában*. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/4–5
- Rorty, Richard (1987): *Hesse and Davidson*. In *The Aristotelian Society, Supplementary Volume LXI*
- Schulte, Joachim (1990): *Metaphern und sekundäre Bedeutung. Eine Gegenüberstellung*. In uő. *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt/M. Suhrkamp
- Wollheim, Richard (1980): *Seeing-as, Seeing-in, and Pictorial Representation*. In uő. *Art and Its Object* Cambridge University Press, Cambridge
- Wollheim, Richard (1987): *Painting as an Art*. Princeton University Press, Princeton (Magyarul: *Valamiként-látás, benne-látás és a képi reprezentáció* (ford. Papp Zoltán). In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat Kiadó, Budapest 1997)

## SUMMARY

*Who's afraid of fat Wednesdays?*

*(On change of aspect, secondary sense,  
on seeing-as, seeing-in, and style)*

It is one of my claims in my essay that Wittgenstein's separation of primary and secondary sense does not foreshadow the spectre of private language. On the contrary, it reassuringly clarifies the relationship between a view of language and mind in currency prior to the critique of private language and the notion of the individual compatible with a theory of use. I also argue that the expression „style“, closely linked to which are the notions of „meaning-blind“ and „experiencing the meaning“ (occult as they may appear when first seen), not only consistently matches the theory of use but also plays a crucial role in the intellectual capturing of the human being as a person

that sometimes represents the world with astonishing efficiency. In its secondary use language informs not so much about the world as about the imaginative person consciously choosing a given expression whose otherwise transparent mind becomes, on such occasions, a medium responsible for the originality of representation. Wittgenstein holds that „man is the best picture of the human soul“, and that „[...] style is an's picture“. I believe that these claims, although always less central within Wittgensteinian corpus, may be of great help if we are to better understand the radical change in the discourse about mind and body that occurred in the early 19th century and finally led to the „cyborg's dilemma“.



## SZABÁLYOK ÉS SZOKÁSOK:

### Hogyan kezeli a mai kognitív kutatás a nyelvtan és az erkölcs kérdését

PLÉH CSABA

*Wittgenstein szabály fogalmának kettős ihletése  
a társadalomtudományokban*

Wittgensteinnek miként a filozófiában, a tapasztalati társadalomtudományokban is alapvető hatása volt mindkét korszakából származó fogalmaival. A korai Wittgenstein, a *Tractatus* szerzője a harmincas évek neobehaviorista elméletalkotásában vált iránytűvé. Az operacionalista gondolatmenet, a tudományos kérdések empirikus és formális mozzanatokra való szétválasztása, egyáltalán a pszichológiai gondolkodásmód formai szigorral való megújításának igénye közepette Wittgenstein mint tapasztalati támpont együtt jelenik meg Bridgmannal és a Bécsi Kör gondolatrendszerével. Jól mutatják ezt a neobehaviorista elméletalkotás olyan klasszikus reprezentatív írásai, mint Stevens (1939) alapvetése vagy Marx (1951, 1963) válogatott kötetei. Tudjuk, mennyire torz képből indul ki ez a „neopozitivistá Wittgenstein” kép, ettől a filológiai kérdéstől függetlenül is fontos azonban, hogy ekkoriban Wittgenstein a pszichológusok számára a tudománycsinálás metaelméletéről szól: arról, hogyan kell a tudományt csinálni, s ebben mihez igazodjon a pszichológia.

A hatvanas évektől a társadalomtudományok köznapi beszédmódjában is megjelenik a másik Wittgenstein, aki (számunkra, a mi olvasatunkban) a reprezentáció helyett a cselekvést állítja előtérbe, s legfontosabb szervező gondolata a szabály. Ugyanakkor a társadalom-

tudományok filozófiai ihletését illetően ez a Wittgenstein már nem a pszichológiacsinálás metaelméletéről szól, hanem magának az emberi elmének a felépítéséről. Wittgenstein mint az elme sajátos, egyik olvasatában persze éppen az elmét kiiktató filozófusa jelenik meg. Ez az ihletés összhangban volt a társadalomtudományok szabályközpontú fordulatával a hatvanas években. Ennek a szabálycentrikus új világképnek azonban két változata körvonalozódott, amelyek legalábbis egy ideig mindketten hivatkoztak is Wittgensteinre. Az egyik a Chomsky (1965, 1975, 1980, 1995) képviselte univerzalisztikus szempont. Az a szabályértelmezés ez, mely mint Chomsky (2000) későbbi reflexiói világosan rámutatnak, a kijelentések kognitív világát állítja előtérbe, s számára a *tudni mit* elsődleges a *tudni hogyan* világához képest. Szabályokkal élünk, de a szabályokra explicit tudásunk vonatkozik. A másik felfogásban, melynek jellegzetes képviselője például Rom Harré (1986), viszont a hangsúly a *tudni hogyan* világán van, sokszor odáig menve, hogy explicit, *tudni mit* jellegű tudás nincsen is. Míg az első koncepcióban a szabály a rendezettség, ebben a másikban az ingatagság és a viselkedési hajlékonyság leképezője. Mint az 1. táblázat mutatja, ezt a két felfogást mint univerzalisztikus és relativisztikus felfogást is szembeállíthatjuk egymással.

1. táblázat

A szabály társadalomtudományi értelmezésének kétféle mintázata

<i>Univerzalista</i>	<i>Relativisztikus</i>
áthághatatlan	kontingenciák
konstitutív, kretív	korlátozó, zárt
belső	szociális

Ez a kétféle hagyomány számos következménnyel bír, s sokszor jellemezték őket a társadalomtudományokra vonatkoztatva is. (A

magyar irodalomban Nyíri 1989, 1992, 1994 és Neumer 1998 adták filozófiai értelmezését ezeknek a dilemmáknak, magam Pléh 2000 pedig a pszichológiára mutattam meg.) A pszichológiában és etológiában azonban, s dolgozatom igazi témája ennek bemutatása, mára megjelentek az eredetileg szociális és konvenciószerű felfogások biológiai értelmezései is. Két példán szeretném megmutatni, hogyan is ment végbe ez az átértelmezés. A nyelvtani szabály és az erkölcsi szabály két különlegesen fontos minta a biológisztikus értelmezések terjeszkedésére.

### *A szabályok és kivételek a nyelvben*

Az utóbbi két évtized pszichológiai, nyelvészeti és számítógépes kutatási hagyománya igen sajátos módon kapcsolja össze a szabályalapú világkép két értelmezését. Olyan felfogások jelennek meg, amelyek számára kulcskérdés a halmazokra érvényes, általános és formálisan jellemezhető szabályok és az esetleges, kontingens összefüggések viszonya. Megjelent ugyanis a nyolcvanas években egy olyan felfogás, a kapcsolatelvű (konnekcionista) világkép, amely a szabályok kontingens értelmezését nemcsak hogy a belső világ részévé teszi, hanem szisztematikusan erre is alapozza az egész chomskyánus felfogás bírálatát. (Jellemzésére lásd Clark 1996, Wittgenstein lehetséges ilyen értelmezésére pedig Pléh 1995.)

Az érdekes új fejleményeket az eredményezte, amikor a két hagyomány komolyan beszélgetni kezdett. Beszélgetésük témái igen egyszerű tényekből indulnak ki, a 2. táblázaton látható ragozási minták alakulásából különböző életkorokban és populációkban (pl. agysérülteknél).

## 2. táblázat

A szabályos és kivételes ragozási minták néhány jellegzetessége

Szabályos	Kivételes
produktív: kóla – kólát	improduktív tányér – tányért
nagy halmaz	kis halmaz pl. -v tövű 8 db
grammatika	lexikai sok – több

A kutatási szakaszok jellegzetesen alakultak. (Lásd erről Pléh és Lukács 2001 összefoglalóját.) Egy kompromisszumos, a gyermeki fejlődésben időben egymást követő kettős felfogást követett a chomskyánus nyelvtan egyetemességi elve, hogy azután mára, elsősorban Pinker (1991, 1999) kezdeményezésére egy másik típusú kettősségi elv váljon uralkodóvá. Mára már nem egymást követő szakaszokban gondolkodunk – kezdetben a gyermek kis Wittgenstein, majd kis Chomskyvá válik –, hanem eleve kétféle feldolgozási mód keretében képzeljük el a teljesítményt. A kontingens és a reguláris szabályértelmezés egyaránt a fejünkbe helyeződik.

- Az elemek és a szabályok egymást követik a gyermeknél.
- Mindig jelen van a szabályépítés.
- Kétféle feldolgozási mód van.
- Két idegrendszeri szerveződés található.

Ez a felfogás feltételezi, hogy van egy szabályalapú rendszerünk. Az idegrendszerben ez az elülsőbb agyi részekhez kapcsolódik (a hagyományos nyelvtani részekhez), és jellegzetesen sérül afáziásoknál. Kiinduló jellemzésünkben ez felel meg az egyetemes szabály értelmezésének. A kivételek kezelésére azonban egy másik rendszer specializálódott. A kivételek pszichológiai mechanizmusukat tekintve mint elemek működnek és tárolódnak, ezért az explicit emlékezeti rendszerhez

kapcsolódnak. Idegrendszerileg ez hátsóbb agyi területeket jelent, elsősorban a halántéklebenyt involválja.

Valójában az történt, hogy a mindenevő naturalizmus a szabályra is kiterjeszti hatályát. Ami eredetileg a társadalmiság vagy a sajátosan emberi rendszer volt, most mint egy biológiai rendszer manifesztációja jelenik meg. Profánul fogalmazva, nemcsak arról van szó, hogy a kontingens és a készségalapú szabályfelfogás egyaránt megtalálja a maga szaktudósi követő táborát, hanem ráadásul létrejön egy olyan szintetikus törekvés is, amely mintegy azt hirdeti, mindkét működésmód, s nekik megfelelő világnézetek is, magában a fejünkben vannak. Hasonló kettősségek másutt is megfogalmazódnak a neurobiológiában. Jeannerod (1994) *szemantikai és pragmatikai tudások*, kategóriákba sorolás és cselekvés kettősségéről mint két elválasztott, de mégis együttműködő neurológiai szerveződésről beszél. Vagyis több klasszikus filozófiai dichotómiát is megközelítünk ma kissé frivolán úgy, mint idegrendszeri kettősségek megfelelőit.

### *Az erkölcsi szabály és a viselkedés*

A viselkedés erkölcsi típusú szabályozása egy másik terület, ahol évszázadok óta a sajátosan emberi, a kitüntetett áll nemcsak a filozófus, de a hagyományos társadalomtudós érdeklődésének homlokterében is. A naturalizáció azonban itt is új lendületet vett. A hagyományos naturalizmussal szemben azonban, ahol az erkölcsi szabályokat kérdőjeleztük meg a haszon vagy az ember biológikuma nevében, ma inkább az erkölcsi tudás szerveződésére fogalmazódik meg az új naturalizmus.

A társadalomtudósok és filozófusok számára Habermas (1979, 1988) munkáiból ismerős az a klasszikus felfogás, amely Piaget (1965) alapján feltételezi, hogy szakaszok vannak az erkölcsi fejlődésben, melynek lényege haladás az erkölcsi autonómia felé, a heteronómia állapotából. Kohlberg kiegészítéseinek lényege ebből a szempontból, hogy a magasabb szakaszok létrehozzák a szabály átalakító autonómia lehetőségét. Az erkölcsi rend azonban ezekben a felfogásokban társas



kiindulású, egyén és közösség kapcsolataiból, azok szerveződési módjából bontakozik ki.

Az új naturalizmus, elsősorban az evolúciós értelmezések keretében egy másik nézetet állít előtérbe. E szerint az erkölcsi univerzálék belül vannak, az emberi elmében. Nem egyénileg kombinálódna ki és sajátítódna el, hanem mint az emberi társas viselkedés területspecifikus elvei evolúciósan adva lennének. Az evolúció részesítené előnyben az együttműködést, az empátiát s hasonló pozitív vonásokat.

Sok fejlődéslelektani érv is elhangzik emellett, s persze a naturalizmus ellen is. Az „erkölcsi zavarok” illetve az erkölcsi ítélet bizonytalanságainak elemzése sajátos lehetőséget nyújt itt. Baron-Cohen (1997) gyűjteménye számos provokatív logikájú elméletet mutat be. Karikaturisztikusan mutatja provokatív erejüket a kötetben Blair. Az erkölcs alapja egy erőszak gátló mechanizmus, amely bizonyos helyzetekben automatikusan akadályozza, hogy kárt okozzunk másokban. A mechanizmus korán kialakul, s azt eredményezi, hogy már kisgyermek is eltérően értelmezik az erkölcsi szabály megszegését involváló helyzeteket, melyek a másik integritását érintik, és a konvencionális helyzeteket, ahol a szabály alapja pusztán konvenció. Meztelenkedni nem ugyanolyan hiba, mint mást rugdosni. Úgy viselkednek tehát a gyermekek, mint akik szerint az erkölcs kanti a priori, s nem Wittgenstein relativista olvasatának felel meg. A pszichopata viszont, s ez sokak számára fontos érv az eltérés naturális értelmezése mellett, nem tud differenciálni. Számára a konvenció és az erkölcs ugyanolyan értékű. Vagyis ezen a téren a naturalista fordulat az erkölcs szigorú, s nem laza konvenció alapú értelmezését támasztja alá.

## Irodalom

- Baron-Cohen, S. (ed., 1997): *The maladapted mind: Classic readings in evolutionary psychopathology*. London: Psychology Press
- Chomsky, N. (1965): *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge, Mass.
- Chomsky, N. (1975): *Reflections on language*. New York
- Chomsky, N. (1980): *Rules and representations*. New York: Columbia University Press
- Chomsky, N. (1995): *Mondattani szerkezetek. Nyelv és elme*. Bp.: Osiris – Századvég
- Chomsky, N. (2000): *New horizons in the study of language and mind*. Cambridge, U. K.: Cambridge University Press
- Clahsen, H. (1999): Lexical entries and rules of language: A multidisciplinary study of German inflection. *Behavior and Brain Sciences* 22, 991–1060
- Clark, A. (1995): *A megismerés építőkövei*. Bp.: Osiris – Századvég
- Jeannerod, M. (1994): The representing brain: neural correlates of motor intention and imagery. *Behavior and Brain Sciences* 17, 187–246
- Lukács Ágnes (2001): Szabályok és kivételek: A kettős modell érvényessége a magyarban. In Pléh Csaba és Lukács Ágnes (szerk.): *A magyar morfológia pszicholingvisztikája*. Budapest: Osiris, 199–152
- Lukács Ágnes – Pléh Csaba (1999): Ranking of rules and exceptions in an agglutinative language: Hungarian data regarding the dual process hypothesis. *Behaviour and Brain Sciences* 22, 960–962
- Habermas J. (1979): *Communication and the evolution of language*. Boston: Beacon
- Habermas, J. (1988): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: ELTE
- Harré, R. (1986): Social sources of mental content and order In Margolis, J., Manicas, P. T., Harré, R. és Secord, P. F.: *Psychology: Designing the discipline*. London: Blackwell, 91–127
- Kulcsár Zsuzsanna (1999, szerk.): *Morális fejlődés, empátia és altruizmus*. Budapest, Eötvös Kiadó
- Marx, M. H. (1951, szerk.): *Psychological theory*. New York: Macmillan
- Marx, M. H. (1963, szerk.): *Theories in contemporary psychology*. New York: Macmillan
- Neumer Katalin (1998): *Gondolkodás, beszéd, írás*. Budapest, Kávé Kiadó

- Nyíri Kristóf (1989): *Keresztút* Bp.: Kelenföld
- Nyíri Kristóf (1992): *Tradition and Individuality*. Dordrecht: Kluver
- Nyíri Kristóf (1994): *A hagyomány filozófiája* Bp.: T-Twins
- Piaget, J. (1965): *Études sociologiques* Genf: Droz
- Pinker, S.: (1991): Rules of language. *Science* 253, 530–535
- Pinker, S. (1999): *A nyelvi ösztön*. Bp.: Typotex
- Pléh Csaba (1995): Was Wittgenstein a connectionist? In Casati, R. és White, G. (szerk.): *Philosophy and the cognitive sciences*. Kirchberg am Wechsel: The Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 419–425
- Pléh Csaba (2000): A szabály fogalma Wittgenstein munkáiban és a mai pszicholingvisztikában. *Kellék* 15–16, 81–100
- Pléh Csaba – Lukács Ágnes (2001): A szabályok és a kettős diszszociációs elv a nyelv agyi reprezentációjában. *Magyar Tudomány* 58, 1310–1313
- Stevens, S. S. (1939): Psychology and the science of science. *Psychological Bulletin*, 36, 221–263. Magyarul in Pléh Csaba (szerk.): *Pszichológiai történeti szöveggyűjtemény III*. Bp.: Tankönyvkiadó, 1983, A pszichológia és a tudományok tudománya. 14–32

## SZEMLE

### ELMOSÓDOTT HATÁROK\*

DEMETER TAMÁS

Neumer Katalin könyve a Rudolf Haller szerkesztette „Studien zur österreichischen Philosophie” sorozat 29. kötete. Az előszó tanúsága szerint e kötet a szerző 1992 és 2000 között született legfontosabb tanulmányait tartalmazza, ám ebben az esetben nem egyszerűen a korábban született tanulmányok ismételt megjelentetéséről van szó. Az első fejezet kivételével a korábban megjelent tanulmányok jelentős átdolgozáson estek át, s a kötet utolsó fejezete most jelenik meg először. A kötet természetéből adódóan a tanulmányok közötti összefüggések – melyeket a hosszú bevezető, és az olvasót az egyes fejezetek között orientáló lábjegyzetek igyekeznek explicitté tenni – viszonylagosan lazák. Vannak azonban visszatérő problémák, melyek az egyes fejezetek közötti összekötő szálak szerepét játsszák, s az önállóan is olvasható tanulmányokat összefü-

zik. Ezáltal a könyv egyfajta átmenetet képvisel a tanulmánykötet és a monográfia műfaja között. A kötet karakterét meghatározó és visszatérő probléma a relativizmus kérdésköre. A relativizmus természetes módon jelentkezik tartalmi kérdésként bizonyos Wittgenstein problémák tárgyalásánál, így a közös emberi cselekvésmód vagy a másik megértésének tárgyalásánál. A relativizmus fogalma ugyancsak fontos szerepet játszik egy másik síkon, mégpedig a kései életmű koncepciója megértésének szintjén. A relativizmus azonban nemcsak az egyes kérdések, vagy az átfogó koncepció megértésében játszik szerepet, hanem gyakran más kontextusokban is felbukkan. Az egyik legérdekesebb ezek közül az utolsó fejezetek egyik kevésbé explicit mondanivalója, jelesül, hogy nem húzható éles határvonal a kommunikációtörténet egyes korszakai

---

\* Neumer Katalin: *Die Relativität der Grenzen: Studien zur Philosophie Wittgensteins*, Rodopi, Amsterdam – Atlanta, 2000, 288 o.

közé. Történetileg ezeket a határvonalakat hasznosabb elmosódottnak, relatívnak tekinteni.

A kötet egységét azonban nem csupán, és nem elsősorban az egyes tanulmányok közti tematikus összefüggések biztosítják, hanem sokkal inkább a szerző által követett módszertan, és az egyes tanulmányok célja, melyek mindvégig változatlanok maradnak. A kötet első hat tanulmánya azzal a céllal született, hogy tisztázza Wittgenstein álláspontját valamely konkrét, a Wittgenstein-kutatást foglalkoztató kérdésben: így például a közös emberi cselekvésmódnak a késői életműben elfoglalt helyét illetően, vagy a másik ember megértésére vonatkozó koncepció tekintetében. A hangsúly a két zárófejezetben némiképp máshova esik. A szerző itt azt vizsgálja, hogy Nyíri Kristóf újabb keletű Wittgenstein-értelmezését (Vö. J. C. Nyíri: *Tradition and Individuality*, Dordrecht: Kluwer, 1992. és „Wittgenstein as a Philosopher of Secondary Orality”, *Grazer philosophische Studien* 52 (1996/97), 45–57.) – mely a késői életművet bizonyos kommunikációtörténeti változások erőterében helyezi el – mennyiben támasztja alá a vonatkozó szövegek közeli olvasata. Az elemzés fókusza tehát változik, azonban a szerző módszere, az a mód, ahogyan a szövegeket kezeli, mindvégig változatlan marad. A kötet legjellemzőbb és legfigyelemreméltebb vonása az az alaposság és körültekintés, amellyel a szerző Wittgenstein szövegeit kezeli. Neu-

mer értelmezési kérdésekben kialakított álláspontja mindig rendkívül jól dokumentált, s gyakorlatilag a teljes Wittgenstein-corpusra támszakkodik.

A kötet súlypontját az életmű késői periódusát tárgyaló tanulmányok jelentik. Az egyetlen kivétel a kötet első fejezete, amely azt vizsgálja, hogy milyen szerephez is juthat a hagyományos filozófiai értelemben vett szubjektum a *Tractatus* fogalmiságában. Éppen a kötet fentebb említett visszatérő problémáinak egyike a szubjektum-probléma, mely központi jelentőségű az első fejezetben, és ugyancsak fontos szerepet kap a hatodikban. Ez a szál tekinthető az összekötő kapocsnak a *Tractatus* elemző tanulmány és a Wittgenstein késői periódusáról szóló tanulmányok, konkrétan pedig a jelentéseményről szóló fejezet között. Egészen pontosan ez az a szál, amelyen az első fejezet kapcsolódik a kötet fő témájához, a másik megértésének problémájához, és e megértés relativitásának különböző aspektusaihoz. Ugyancsak ez a kérdéskör – ezen belül is a privátnyelv-kritika, a jelentésemény, és az érzések megértésének problémája – köti össze az utolsó két fejezet mondanivalóját a megelőző fejezetek fejtegetéseivel.

A kötet tanulmányainak túlnyomó többsége a Wittgenstein-kutatás hagyományosabb problémáival foglalkozik. Noha a szerző alapvető intenciója mindvégig Wittgenstein álláspontjának tisztázása és ezen álláspont minél árnyaltabb megértése marad, az így levont tanulságok

ugyanakkor megfelelő alapot kínál-  
nak számára, hogy állást foglaljon  
régóta megoldatlan kérdésekben. Jó  
példája ennek a jelentésemény problé-  
máját firtató két tanulmány (5. és 6.  
fejezet). Az első közülük privátnyelv-  
kritikát és a jelentés használatelmé-  
lét olvassa újra a késői pszichológia  
filozófiai feljegyzések fényében; a  
második a jelentésemény és a másik  
ember megértésének problémáját  
vizsgálja összekapcsolva. E fejtegeté-  
sek egyik legfontosabb tanulsága,  
hogy a *Filozófiai vizsgálódások* második  
része nem illeszkedik problé-  
mamentesen az elsőhöz, s néhány  
tekintetben átlép azokon a határokon,  
amelyeket az első rész koncepciója  
jelöl ki. A *Vizsgálódások* második része  
ilyenformán közelebb állónak  
tekinthető a késői pszichológiai  
feljegyzésekhez, s így egy új koncepció  
kezdeményeként értelmezhető.

Az utolsó két fejezetben a szerző  
a Wittgenstein-kutatás egy újabb, s  
Magyarországon különösen nagy  
hatású fejleményét veszi közelebbről  
szemügyre. Neumer mellett érvel,  
hogy Nyíri Kristóf Wittgenstein-értel-  
mezése – amely a filozófus szóbeli-  
séghez fűződő vonzódásait állítja a  
középpontba – bizonyos nehézsé-  
gekkel szembesül. Neumer módszere  
eltér Nyíriétől, s a szóbeliségnek  
Wittgenstein gondolkodásában el-  
foglalt helyét vizsgálja, filozófiájának  
benső logikája szempontjából, ahe-  
lyett hogy – miként Nyíri teszi –  
külső (szociológiai, kommunikáció-  
történeti) hatások jelentőségére hivat-  
kozna. Első lépésben Neumer azon

tétel mellett áll ki, hogy 1929 és 1932  
között Wittgensteinnél még bizonyo-  
san nem fedezhető fel a szóbeli egy-  
értelmű előnyben részesítése, noha  
egyfajta erősödő szimpátia kimutat-  
ható, különösen Wittgensteinnek  
korábban az írásbelihez fűződő erő-  
teljes vonzódásának hátterével. Má-  
sodik lépésben a szerző Wittgenstein  
késői koncepcióját vizsgálja. E tekin-  
tetben Neumer egyetért Nyírirel azt a  
tételt illetően, hogy Wittgenstein késői  
filozófiája a beszélt nyelv befolyása  
alatt fejlődött, s ez a befolyás Witt-  
genstein számára mindvégig rejtve  
maradt. Egészen idáig az első fejezet  
Nyíri koncepciójának mintegy hát-  
teréről szolgál. A harmadik lépésben  
azonban Neumer azt igyekszik meg-  
mutatni, hogy a szóbeli és írásbeli  
kifejezőmódok közötti különbségté-  
tel nem alkalmas az emberi kom-  
munikáció természetének leírására, s  
ezért kevésbé alkalmas eszköz a filo-  
zófia számára. Így fogalmaz: „Az  
írással közlés élményekkel és képze-  
tekkel járva együtt arra sarkallhat  
bennünket, hogy a mentalizmus ér-  
veit újragondoljuk. Emellett az írás  
mérlegeléssel, interpretációval, az  
értelmezési lehetőségek közötti vá-  
lasztással, az értelmező egyén tuda-  
tosságával és akaratával kapcsolható  
össze. Mint ilyen pedig nem írható le  
pusztán ösztönszerű automatizmus-  
ként vagy mechanizmusként, mint azt  
viszont Wittgenstein a nyelvre jellem-  
ző szabálykövetés leírásakor rendsze-  
rint teszi. Ennyiben tehát Nyírinek  
igaza van, amikor úgy véli: Wittgen-  
stein az írás problémáját koncepció-

cionálionális okoknál fogva inkább kikerülte. Másfelől azonban kijelentéseinket a magunk részéről bizonyos óvatossággal fogalmazzuk meg, hiszen – mint Wittgenstein számos saját példáján is láthattuk – egy közlemény írásos volta nem szükségképpen vet fel megoldhatatlan filozófiai problémákat. Hogy a szóbeli–írásbeli megkülönböztetés lényeges-e, ez a mindenkori kontextustól, illetve nyelvjárástól függ, hiszen akár ugyanazzal a szöveggel is többféle játék játszható.” (231 sk.) Ebből következően az írott és a beszélt szembeállítása nem eléggé releváns ahhoz, hogy Wittgenstein késői filozófiáját pusztán ennek fényében értelmezzük:

ez a kontraszt szerepet játszhat ugyan Wittgenstein értelmezésében, azonban ez a szerep nem annyira középponti, hogy robusztus interpretációt építhetnénk köré.

A fenti rövid illusztrációkból is látható, hogy Neumer sikeresen használja fel inherens értelmezéseinek eredményeit, hogy állást foglaljon a szakirodalmat foglalkoztató kérdésekben. A kötet bizton ajánlható mindazoknak, akik érdeklődnek az írást, hogy mit is gondolt Wittgenstein valójában. Ennek eldöntése aligha nevezhető könnyű feladatnak, ám e kötet megbízható értelmezései mértékadóknak tekinthetők a tárgyalta kérdések tekintetében.

## AMIRŐL HALLGATNI KELL\*

LEHMANN MIKLÓS

Györgyjakab Izabella első könyvében a wittgensteini filozófia egyik különleges pontját járja körül: mit mondhat maga Wittgenstein arról, amiről saját meghatározása szerint „nem lehet beszélni”? Az érdekes (bár nem minden előzményt nélkülöző) megközelítés a korai Wittgenstein inkább analitikus szemléletében már benne rejlő, majd azt bizonyos értelemben felváltó gondolkodás etikai aspektu-

sait hivatott felvázolni; a kötet valódi érdeme azonban nem e témaválasztásban rejlik, hanem a tárgyalásmód – nem minden ponton problémamentes, de átgondolásra méltó – jellegében.

Bizonyára sokakat indít vitára már az a kísérlet is, hogy a *Logikai-filozófiai értekezés* gondolatmenetének, a szerző által preferált etikai olvasata ellentétben látszik állni a wittgenstei-

---

\* Györgyjakab Izabella: *A szavak színeváltozása*. Pro Philosophia, Kolozsvár 2000.

ni mű címében is jelzett logikai karakterrel. Mintha ezzel a *Tractatus* „kifordított” olvasatára tennénk kísérletet: merthogy szigorú értelemben az etika csak a mű lezárásaként, annak határaként jelenik meg (sőt, esetleg még ezt a felbukkanást sem kell egyértelmű etikai tartalomnak tekintenünk). Györgyjakab Izabella azonban érdekes és alapos érveléssel mutatja ki, hogy a filozófust már ekkor élénken foglalkoztathatta az etika kérdésköre, a *Tractatus*szal mintegy „belülről von határt” az etikának – és a mű keletkezése idején vallott nézetei szerint ezt csakis így lehet megtenni. Nem lehet szó tehát „kifordított” olvasatról, hiszen Wittgenstein maga is azt tartja műve legfontosabb részének, amelyet nem írt meg, amelyről hallgatott; mert e kérdéskörrel a legtöbbet hallgatással lehet mondani. Ennek fényében a *Logikai-filozófiai értekezést* (láthatatlan jelenlétével, hallgatásával) átszövi az etika.

Továbbhaladva ezen az értelmezésen, a *Tractatus*t követő filozófiai fordulat egyik központi kérdése az lesz, vajon mennyiben tekinthető a késői filozófia tekintélyes része annak kifejtésének, amiről a filozófus korábban hallgatott. A szójelentés használatban való lehorgonyozása, a nyelvjátékok kibontakozása a nyelvet (beszédet) a cselekvéssel köti össze, azaz éppen azzal az aspektussal, amely a korai fő műben csak latens módon, a tényeken túl van jelen. E latens aspektus tehát egyfajta cselekvésmélethez válik később explicit-

té, amely elmélet a nyelvi (kommunikatív) cselekvés és az ezzel megjelenő, másokkal megosztott világ terét fogja át. Györgyjakab Izabella könyve ekképpen a wittgensteini életmű megszokott értelmezésvilágának egynémely lényegi pontjával vitatkozik, és a nyelvjátékok elemzésének újszerű lehetőségét villantja fel.

A mű tárgyalásmódjának már említett érdekessége a fenomenológiai és hermeneutikai hagyomány alkalmazásának kísérlete a wittgensteini filozófiára. Ez korántsem egyszerű feladat, mivel e filozófust inkább az angolszász analitikus áramlat egyik, mára klasszikussá vált képviselőjének szokás tartani, akit ebből kifolyólag lehetséges úgy olvasni, mint a fenomenológiai hagyomány kritikusát. Tény azonban, hogy Wittgenstein késői filozófiája semmiképp sem áll szemben a hermeneutika megközelítésmódjával. A két szemlélet kapcsolata túlmegy a párhuzamosságon, a nyelvről való gondolkodás már tárgyából fakadóan is több érintkezési pontot kínál. A korai hallgatás és a későbbi filozófia nyelvjátékaiban megnyilvánuló beszéd, valamint a kettő kapcsolata és összetartozása önmagában is hermeneutikai jelentőségre utal, akárcsak a használat-elméletben rejlő értelmezéshorizontok. Ugyanakkor a mű nem kíván eltekinteni azoktól az előnyöktől sem, amelyeket a Wittgensteinnel foglalkozó szakirodalmat átszövő analitikus hagyomány kínál. E megfontolásból fakadóan a kötetten végigvonul az értelmezési szem-



léletek heterogenitása (mint a szerző már bevezetőjében is jelzi, a kérdés problémájának kifejtését inkább fenomenológiai szempontból, az értelmezés tárgyalását pedig hermeneutikai szempontok alapján végzi el, de nem kíván eltekinteni az analitikus hagyomány diktálta szempontoktól sem). Az elemzés így időnként az egyes „versengő” olvasatok dialógusának tűnik – sikerrel elkerülve ugyanakkor az eklekticizmus buktatóit. Maga a mű végkicsengése is értelmezésmódszertani jelentést vesz fel, amikor is a nyelvjátékok lehetséges olvasatai közül a fenomenológiai-hermeneutikai, a szerző érvelése szerint bizonyos értelemben tágabb és jelentéstelibb megoldást javasolja.

A heterogenitás – a belőle fakadó bizonytalanságoktól eltekintve – jól illeszkedik Wittgenstein egyébként is nehezen definiálható filozófiájához (elég e ponton a wittgensteini művek szövevényes keletkezéstörténetére, illetőleg későbbi hatástörténetére utalnunk). Ahelyett, hogy a szerző beillesztené egy rögzült hagyományba, a megközelítések között lebegtetve próbálja meg felderíteni a filozófus kérdésfeltevéseinek természetét. Az új értelmezések ugyanakkor olyan lehetőségeket tárnak fel, melyek nvitottá tehetők bármely értelmezési hagyomány számára. A kötet nem kívánja legyűrni a már meglévő Wittgenstein-olvasatokat; sokkal inkább azt mutatja meg, mennyit gazdagodhatnak ezen olvasatok az eltérő értelmezési hagyományokkal, amennyiben az olvasó-értelmező

hajlandó kibontakoztatni a szövegekben felfedezhető lehetőségeket.

A szavak színeváltozása így az analitikus szemlélet és a hermeneutikai megközelítés között vibráló gondolati fejlődést rögzíti, amely e fejlődéssel párhuzamosan megvilágítja azt a transzformációt, melynek során a szavak képelmélete cselekvő, etikailag értelmezhető interszubjektív nyelvjáték-elméletté alakul át. Természetesen e fejlődés kívülről vetül rá a wittgensteini életműre; érdekes alternatív elemzési lehetőséget biztosít azonban számos olyan szövegrészlet esetében, melyek a hagyományos interpretációs keretek közé is csak problematikusan illeszthetők be. A könyv tehát nem egyértelmű szövegmagyarázatként kívánja elfogadtatni magát, hanem továbbgondolásra érdemes, újfajta jelentésvilágot próbál feltárni az olvasó számára. Érthető nyelvezete és világos érvelési struktúrája, valamint – nem utolsósorban – sokfélesége folytán nem csupán a Wittgenstein filozófiáját behatóbban ismerő olvasók számára lehet érdekes munka, hanem más érdeklődők felé is nyitott.

E szélesebb hallgatóságot és érdeklődést természetesen már az etika, a nyelv- és a cselekvésemélet kiemelése is jelzi a tárgyalás során. E kiemelés biztosítja azt is, hogy „száraz” vagy absztrakt filozófiai témák helyett gazdag gyakorlati vonatkozásokkal rendelkező, az értelmezéshetőségekkel fellazított mű jöhet létre, amely a wittgensteini életmű néhány lényegi szövegrészletén

keresztül egy, az egész életműn át-  
húzódó problémakört tárgyal. A  
*Tractatus* kimondhatatlanja a cselek

vésben nyer világos értelmet, és e  
cselekvés vizsgálata semmiképp sem  
maradhat terméketlen. Mert amiről  
hallgatni kell, arról érdemes beszélni.

## TŐZSÉR JÁNOS KÖNYVÉRŐL\*

FARKAS KATALIN

A Wittgenstein értelmezés egyik  
gyakori problémája, hogy hogyan  
írjunk Wittgensteinről, ha mi magunk  
nem vagyunk Wittgenstein. Általában  
— illetve szerencsés esetben —  
ugyanis a témavezetők, a könyv, és  
folyóiratszerkesztők ragaszkodnak  
ahhoz, hogy olyan tanulmányokat  
készítsünk, amelyeknek van eleje,  
közepe, vége; premisszái, logikai  
szerkezete és konklúziója. Ezt a  
vállalkozást, mint ismeretes, két  
körülmény is nehezíti: az egyik az,  
hogy maga Wittgenstein nem ebben a  
formában vetette papírra gondolatait;  
a másik pedig — nyilván az előzőtől  
nem függetlenül — az, hogy Wittgen-  
stein több helyen is fenntartásait fejezi  
ki a filozófia hagyományosan művelt  
formáival kapcsolatban. Hasonló —  
és megint csak nyilván az előzőekhez  
kapcsolódó — problémát vet fel Witt

genstein gondolatainak elhelyezése  
egy hagyományos filozófiai probléma  
által kínált fogalmi keretben; részben  
mert álláspontját gyakran nem a  
szokásos filozófiai nézetekkel explici-  
te polemizálva fejezi ki, részben pedig  
azért, mert megoldásaival túllép vagy  
legalábbis túl kíván lépni ezeken a  
fogalmi kereteken.

Ugyanakkor persze valahogy  
mégiscsak kell Wittgensteinről be-  
szélni. Tőzsér János kötetében erre is  
vállalkozik — a könyvet alkotó hat  
tanulmányból négy Wittgensteinhez  
kapcsolódik. Az első, a kötet címadó  
tanulmánya Wittgenstein jelentés- és  
nyelvelfogását és az ezzel kapcsola-  
tos értelmezési nehézségeket mutatja  
be. A második tanulmányban a szerző  
amellett érvel, hogy a Wittgenstein  
által javasolt családi hasonlóság  
fogalmának segítségével sikerülhet

---

\* Tőzsér János: *Játékok és nyelvjátékok*. Kávé Kiadó, 2001, 187. o. — Az írásban  
tárgyalt kérdésekkel az MTA TKI Nyelvfilozófiai Kutatócsoport munkájának  
keretében foglalkoztam.

megoldani az univerzálék problémáját. A harmadik tanulmány azt a kérdést tárgyalja, megint csak Wittgensteinre támaszkodva, hogy érezheti-e két ember ugyanazt a fájdalmat. A negyedik tanulmány elsőként Ágostonnak az időről alko különbségéről szóló érvét igyekszik a lehető legerősebb formában megfogalmazni, majd pedig kritikákat fogalmaz meg a rekonstruált változat ellen. Az utolsó tanulmány kortárs filozófiai kérdésekhez kapcsolódik: a szerző négy érvet elemez, amelyek az elme fizikalista magyarázatának elképzelése ellen irányulnak. A szerző a négy érv közül hármat elvet, a negyedikben viszont a fizikalizmus konkluzív cáfolatát látja.

Wittgensteinhez és az első bekezdésben említett problémákhoz visszatérve, Tözsér értelmezői gyakorlata a problémákszámmra igen rokonszenves feloldását kínálja. Tözsér bátran nyúl hagyományos nagy filozófiai problémákhoz, mint amilyen az univerzálék, az idő vagy az elme privát tartalmainak kérdése, és legfőképpen az érdekli, hogy ezekre a problémákra választ találjon. Wittgensteinhez azért fordul, hogy a válaszokhoz támpontot keressen. A válaszokat pedig saját gondolkodói, érvelői módszerével fejt ki. Tözsér a jelek szerint tudatában van annak, hogy mindehhez bizonyos értelemben túl kell lépnie Wittgenstein szövegein. Egy példa erre a második, az univerzálék problémát tárgyaló tanulmányból. Tözsér itt felvázolja az univerzálék probléma klasszikus meg-

tott nézeteit eleveníti fel és veti kritika alá; majd pedig Wittgenstein megjegyzéseiből kíván egy olyan álláspontot rekonstruálni, amely eloszlatja az idővel kapcsolatos látszólagos rejtélyeket. Az ötödik tanulmány Descartes-nak a test és lélek reális oldási kísérleteit (realizmus, hasonlósági elmélet és konceptualizmus) és mindegyiket alapvetően problematikusnak találja. Ezek után fordul Wittgensteinhez. Mint megjegyzi, Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* nem foglal állást explicit formában egyik megoldási javaslat ellen vagy mellett sem. (42. o.) Ennek ellenére Tözsér úgy véli, hogy Wittgenstein családi hasonlóságra vonatkozó észrevételeiből lehetséges egy olyan álláspontot rekonstruálni, amely majd a probléma megoldását nyújtja. Ez az álláspont azután már nemcsak Wittgensteintől kölcsönzött gondolat, hanem Tözsér saját nézete, amelyet meggyőződéssel képvisel és lelkiismeretesen igyekszik bebizonyítani. Az érv – mint ahogy a könyv valamennyi gondolatmenete – példamutató világossággal kerül kifejtésre. Ez a könyv egyik legfőbb érdeme: a szöveg minden pontján tudjuk, honnan hova tart az érvelés, hogy Tözsér mit állít és miért. És ha történetesen nem értünk egyet Tözsér konklúzióival, az artikulált nézetek és érvek ideális kiindulópontot nyújtanak a vitához. Én magam a könyv olvasásakor sokszor találom magam ebben a helyzetben: ugyanis a Tözsér által képviselt álláspontok jó részével nem értek egyet. De – bár nem tu-

dom, mások hogyan érznek ezzel kapcsolatban – számomra egy filozófiai munka értékét ritkán határozza meg az, hogy mennyiben vagyok képes magamévá tenni a szerző nézeteit. Nem hiszek a transzcendentális idealizmus tanában, de Kant filozófiai nagyságáról alkotott véleményemet ez nem befolyásolja. Tözsér eszmefuttatásai mindenhol gondolatébresztőek; éppen arra alkalmasak, hogy az általa felvetett problémákat továbbgondoljuk a magunk számára. Ezekből a továbbgondolásokból közlök most néhányat.

Említettem már, hogy én hogyan értem Tözsér Wittgensteinhez való viszonyát: szövetségi viszonyként, filozófiai problémák megoldásában. Ahogy mondtam, maga az attitűd szerintem igen vonzó – abban azonban nem vagyok biztos, hogy Tözsér a legjobb szövetségest választotta. Szerintem van egy bizonyos – talán nem elkerülhetetlen, de jelenlévő – veszély abban, ha Wittgenstein megjegyzéseit próbáljuk alkalmazni mondjuk az univerzálé vitára. A veszély éppen abból fakad, amit fentebb mondtam: hogy Wittgenstein, ha fel is vet valamit, ami releváns az univerzálé vitához, semmiképpen sem a vita szokásos terminusaiban teszi. Amit Wittgenstein a családi hasonlóságról mond, az mindenképpen érdekes és elgondolkodtató, de kérdés, hogy megállapításainak pontosan mi a hozadéka mondjuk az univerzálé vitában. Wittgenstein azt a kérdést teszi fel, hogy mi a közös valamennyi játékban. Ez első hallásra tényleg

hasonlít ahhoz a kérdéshez, amellyel Tözsér az univerzálé problémát bevezeti: mi a közös két fehér papírlapban, mitől lesz mindkét papírlap fehér? Ahogy Tözsér mondja (42. o.), Wittgenstein megfontolásaiból az derül ki, hogy nem tudjuk megadni a játék szükséges és elégséges feltételeit; azaz nem tudunk megfogalmazni egy olyan meghatározást, amely nem használja a „játék” kifejezést és ugyanakkor a játékokra és csak a játékokra igaz. Tözsér szerint ez azt jelenti, hogy „mivel a játékoknak nevezett tevékenységekben nincsen (csak rájuk jellemző) közös tulajdonság vagy tulajdonság-együttes, nem létezik olyan aspektus vagy szempont, amely vonatkozásában a játéknak nevezett tevékenységek egyvalamit (a Játékot miről univerzálét) példázhatnák”. (Uo.) Azaz a játéokra vonatkozó megfontolások az univerzálé-realizmus ellen szólnak. Sőt, ugyanezek a megfontolások a többi hagyományos megoldást is ellehetetlenítik.

Csak hogy érvelhetünk amellett is, hogy a (nem körben forgó) meghatározások megadásának lehetősége és az univerzálé problémája nem egészen ugyanaz a kérdés. Ez kiderül abból, ha hasonló gondolatmenetet próbálunk alkalmazni Tözsér eredeti példájára, a fehérre. Sokan egyetértenek abban, hogy a színeket nem iehetséges nem körben forgó módon definiálni: nem tudunk megadni olyan szükséges és elégséges feltételeket, amely nem használja a „fehér” kifejezést, és ugyanakkor a fehér és csak a fehér dolgokra igaz. Ezt az

univerzálé vita valamennyi felsorolt résztvevője: a realista, a konceptualista és a hasonlósági elmélet képviselője egyaránt elfogadhatja. Emellett a realista szerint minden fehér dolog részesül a fehér univerzáléjában, a hasonlósági elmélet képviselője szerint a fehér dolgok hasonlitanak a fehér egy mintájára és így tovább. Ha ez így van, akkor önmagában abból, hogy egy kifejezés nem definiálható, nem következik semmi az univerzálékkal kapcsolatban. Tőzsér az írás vége felé így foglalja össze Wittgenstein általa rekonstruált álláspontját: „Amit Wittgenstein a »családi-hasonlóság« fogalommal mondani akar, az az, hogy ezek az entitások [amelyeket F-nek nevezünk], azon felül, hogy F-ek, nem rendelkeznek még *egy további* T közös tulajdonsággal.” (54. o.) De, mondhatnánk erre, vajon miért kellene minden F-nek – mondjuk minden fehér dolognak – még *egy további* közös tulajdonsággal rendelkezni? A kérdés nem az, hogy a fehér dolgoknak a fehérségen kívül van-e még valami közös megkülönböztető tulajdonságuk – miért lenne? –, hanem az, hogy milyen metafizikai elmélettel magyarázzuk azt, hogy *ezzel* a tulajdonsággal rendelkeznek.

Egy további problémát jelenthet, úgy tűnik, hogy Tőzsér a szükséges és elégséges feltételeket vagy lényegi tulajdonságokat – amelyek szerinte elengedhetetlenek az univerzálé realista felfogásához – automatikusan *analitikus* definícióknak tekinti. Ezt fedezhetjük fel azokban a kriti-

kákban, amelyekkel Kripkének a természetes fajtanevekről alkotott elméletét illeti. Kripke szerint a természetes fajták, például az arany, rendelkeznek lényegi tulajdonságokkal – az arany esetében ez valami olyasmi, mint a 79-es tömegszám. Tőzsér szerint ebből az univerzálé probléma realistája reményt meríthet, ugyanis Kripke gondolatmenetét a következőképpen egészítheti ki: „Mindazt, amit aranyak nevezünk, azért nevezünk aranyaknak, mert a tömegszáma 79. Azok a tárgyak, amelyeket aranyak nevezünk, rendelkeznek közös tulajdonsággal, a tömegszámmal, következésképpen létezik olyan szempont, *amely vonatkozásában az egyes aranyak nevezett dolgok az Aranyt mint univerzálét példázhatják.*” (52. o.) Tőzsér ezzel szemben a következőképpen érvel: ha a tömegszám az aranyak nevezett dolgok lényegi tulajdonsága, akkor a tömegszám felfedezéséig senki nem használhatta az „arany” szót helyesen. Ez, állapítja meg Tőzsér helyesen, abszurd. Ugyancsak abszurdítás következik abból, ha belegondolunk, „mi lett volna akkor, ha a tudomány egészen más irányba fejlődik, és a tudósok nem alkotják meg a »tömegszám« fogalmát. Ebben az esetben *ma sem* állna rendelkezésünkre egzakt kritérium arra nézve, hogy az »arany« szót hogyan ... kell használnunk.” (53. o.)

Csak hogy Kripke elméletét másféleképpen is lehet értelmezni: eszerint Kripke lényegi tulajdonságai nem használati kritériumok a Tőzsér által

jelzett értelemben. Kripke javaslata nem az, hogy mivel a szín, tömeg, alakíthatóság terminusaiban nem lehet analitikus definíciót adni az aranyról, ezt helyettesíteni kell egy másik, a tömegszámra támaszkodó analitikus definícióval. A kripkei elméletet védelmezők szerint a természetes fajtaneveket egy bizonyos típusú referálási szándékkal használjuk: azzal, hogy mindazon dolgokra referáljunk, amelyek alapvetően azonos szerkezetűek, és amelyek azonos szerkezete valamilyen természeti törvény folytán magyarázza a felszíni tulajdonságok hasonlóságát. Nincs szükség arra, hogy mi tudjuk, mi ez a szerkezet: csak abban kell hinnünk, hogy van ilyen. Locke elméletét a természetes szubsztanciákról szokás a kripkei elmélet elődjének tekinteni: és Locke valóban azt mondja, hogy a valóságos lényeg (amely ezen összevetésben nála az alapvető szerkezetnek felel meg) számunkra megismerhetetlen. Kripke erről másképpen vélekedik: szerinte kézenfekvő a szerkezetet például az arany esetében a tömegszámmal azonosítani. Ám ez pusztán *illusztrálja* azt, hogy milyen típusú dologra kell gondolni, amikor a lényegről beszélünk; ha a fizikusok holnap felfedeznék, hogy a tömegszámokkal dolgozó elmélet rossz, Kripkének nem kellene visszavonni az elméletét.

Kérdés azonban az, hogy mindezek a kritikák egyáltalán felvethetők-e, ha a problémát a wittgensteini filozófia akár tágan értelmezett kereitei között akarjuk megoldani. Witt-

genstein, úgy tűnik, csak bizonyos sajátos eszközöket enged meg egy probléma megoldásában. Némileg leegyszerűsítve, ezek az eszközök: megfigyelések a nyelvi kifejezések úgynevezett „mindennapi” használatának körülményeiről, illetve a nyelvi kifejezések tanításának, magyarázatának módjáról. Ha ez így van, akkor elképzelhető, hogy ha egyáltalán fel lehet tenni az univerzálé probléma kiinduló kérdését egy wittgensteiniánus számára – mi a közös azokban a dolgokban, amelyeket F-nek nevezünk –, akkor ezt egyedül úgy lehetséges megközelíteni, hogy vajon milyen köznapi kritérium alapján használjuk az F szót, avagy hogyan magyarázzuk el valakinek a mindennapi életben az F szó jelentését. Ezek a körülmények lehetnek fontosak – én azonban kételkedem abban, hogy pont ezek és csak ezek az eszközök használhatók egy filozófiai probléma megoldásában.

Hadd illusztráljam ezt néhány megjegyzéssel egy másik tanulmány gondolatmenetével kapcsolatban. A kötet harmadik írása azt a kérdést tárgyalja, hogy érezheti-e két ember ugyanazt a fájdalmat. Az első szakaszban Tözsér azt a kérdést veti fel, hogy lehetséges-e, hogy az én képzeitemmel valaki más rendelkezzen. Válaszként Wittgensteinnek azt az ismerős gondolatát eleveníti fel, hogy amennyiben logikailag kizárt, hogy egy kijelentés ellenkezője igaz legyen, akkor a kijelentés kimondása értelmetlen. Ez lenne a helyzet az „én birtoklom az én képzetemet” („ich

habe meine Vorstellung") kijelentéssel is. (58. o.) Az ilyen típusú, úgynevezett grammatikai kijelentéseknek azonban, fűzi tovább Tözsér a gondolatmenetet, mégis van jelentősége: akkor használjuk őket, amikor valakinek, például egy kisgyerekeknek, a szavak jelentését tanítjuk. Íme egy példa, mondja a szerző, egy grammatikai mondatra a „haben” szóval kapcsolatban. „*En az én lábamat birtoklom, Péter az ő lábát birtokolja, és nem fordulhat elő, hogy én például a te lábadat birtokoljam.*” (60. o.) Nos, én csak azt remélem, hogy nincs sok olyan kisgyerek, akinek a mamája ezzel a mondattal tanítja bármilyen szó jelentését – a mondat ugyanis szerintem éppen határán van a nyelvhelyességnek. (Az végképp nem világos, hogy ebből a mondatból hogyan fogjuk megtanulni a „haben” szó jelentését.) Mindez talán olcsó élcelődésnek tűnik, de a probléma komoly. A magyarban ugyanis egészen más a birtokviszony vagy a fájdalom-állapotok kifejezése, mint a németben vagy az angolban, és szerintem ezt figyelembe kell vennie egy olyan filozófusnak, aki úgy gondolja, hogy a szavak mindennapi használatának tanulmányozásából filozófiai gyümölcsöket lehet szüretelni.

Íme egy tipikus, wittgensteiniánus szellemű eszmefuttatás a fájdalom kérdéséről (az érvelést nem Tözsértől veszem, de szelleme nem áll távol Tözsér gondolatmenetétől sem). Az érvelő angol, és ekképpen szól: azt mondjuk, hogy „I have a headache”

vagy „I have a pain in my shoulder”. Ez ahhoz hasonlít szerkezetében, mint amikor azt mondjuk: „I have a cigarette” vagy „I have a tree in my backgarden”. Ezzel viszont önkéntelenül is azt a látszatot keltjük, mintha a fájdalom a fákhöz vagy cigarettákhoz hasonló *dolog* lenne, amely a *mienk* – csakhogy, szemben a cigarettákkal vagy a fákkal, valami egészen különösfajta módon hozzánk tartozó *tulajdon*, ugyanis nem adhatom úgy oda másnak, ahogy a cigarettát vagy a fát. Nyelvünk logikája itt félrevezet minket, egy hamis analógiával – olyan kérdések feltételét engedi meg, amelyek valójában értelmetlenek.

Ha a fenti gondolatmenetben van valami, akkor a magyar filozófusok igazán szerencsés helyzetben vannak; a szóban forgó mondatok magyarul ugyanis természetesen nem úgy hangzanak, hogy „*En birtoklok egy fejfájást*” vagy „*En birtoklok egy fájdalmat a vállamban*”, hanem úgy, hogy „*Fáj a fejem*” és „*Fáj a vállam*”. (Igaz, lehet azt is mondani, hogy „*Erős fájdalmaim vannak*”, de mégsem ez a fájdalom-állapotok leggyakoribb leírása. Egyébként az angolban is lehet mondani, hogy „*My leg hurts*” – ez azonban nem az én gondolatmenetem számára jelent problémát, hanem annak, aki szerint a fájdalommal kapcsolatos filozófiai problémák a „have” szó logikájának félreértésén alapulnak.) Ezért az angolul vagy németül nem tudó magyar filozófus legfeljebb azon fog töprengeni, hogy az ő feje lehet-e valaki más feje, de arra kevesebb

kísértést érez, hogy a fájdalmakat valami sajátos privát tulajdonnak képzelje el.

Nos, én mindezek ellenére nem tartom elképzelhetetlennek, hogy egy napon a magyar filozófusban is felmerül az érzetek privát jellegével kapcsolatos filozófiai probléma. Ez viszont szerintem azt jelenti, hogy a kérdésnek önmagában van fogalmi jogosultsága, és nem kizárólag a nyelvhasználat esetlegességei miatt tehető fel. Ebből továbbá az következik, hogy a kérdés megoldásában az úgynevezett mindennapi nyelvhasználat körülményeinek számbavétele csak korlátozott segítséget nyújthat.

Énnekem az a benyomásom, hogy olyankor bontakozik ki igazán Tözsér filozófiai vénája, amikor filozófiai eszközeinek használatát nem korlátozza: ilyen például az egészen kiváló Descartes-tanulmány. Ebben az írásban Tözsér Descartes-nak a test és lélek közötti reális különbség melletti érvét elemzi körütekintő pontossággal. Az érvet megpróbálja számos ellenvetéstől megvédeni, míg végül az utolsót – az episztemikus lehetőségről a metafizikai lehetőségre való következtetés problémáját – döntőnek találja. Ezt az írást bevezetőként is lehet olvasni a fizikalizmus tanulmányhoz, ahol Tözsér hasonló kérdéseket tárgyal. Érdekes azt is megjegyezni, hogy Kripke gondolatainak rekonstrukciója mindkét tanulmányban jóval meggyőzőbbnek, pontosabbnak tűnik, mint a fent említett univerzálé tanulmányban.

Mindazonáltal szeretnék itt is vitakozni egy kicsit.

Kripke jól ismert érve szerint a fájdalom nem lehet azonos egy bizonyos neurofiziológiai állapottal, például a C-rostok tüzelésével. Mind a „fájdalom”, mind a „C-rostok tüzelése” merev jelölő; ezért ha a fájdalom és a C-rostok tüzelése azonos, akkor szükségszerűen azonos. De valójában lehetséges az, hogy a fájdalom nem azonos a C-rostok tüzelésével – el tudjuk ugyanis képzelni, hogy fájdalmat érzünk, de C-rostjaink nem tüzelnek. A szokásos ellenvetés erre az, hogy az elképzelhetőségből, az episztemikus lehetőségből nem következethetünk a metafizikai lehetőségre: el tudjuk képzelni azt is, hogy a víz nem  $H_2O$ , annak ellenére, hogy Kripke saját elmélete szerint a kettő szükségszerűen azonos. Igen, feleli erre Kripke, de amikor látszólag azt képzeljük el, hogy a víz nem  $H_2O$ , akkor *valójában* nem ezt képzeljük el, hanem azt, hogy van egy folyadék, amely felszíni tulajdonságaiban megkülönböztethetetlen a víztől, és mégsem  $H_2O$ . Ugyanez a minta azonban a fájdalom esetében nem alkalmazható: nincs értelme azt mondani, hogy valami felszíni vagy fenomenológiai tulajdonságait tekintve azonos a fájdalommal, de mégsem fájdalom – a fájdalomnak ugyanis, a vízzel szemben, fenomenológiai tulajdonságai adják a lényegét. (Az érv kiváló összefoglalását adja Tözsér a 164–168. oldalon.)



Tőzsér azonban elégedetlen Kripke válaszával, mert szerinte Kripke mégiscsak az episztemikus lehetőségről a metafizikai lehetőségre való szavatolatlan következtetés hibájába esik. Ezt alátámasztandó a következőképpen érvel: „az empirikus kutatások során *kiderülhet*, hogy amikor valakinek fájdalmai vannak, akkor minden esetben *de facto* tüzelnek a C-rostjai, és amikor valakinek tüzelnek a C-rostjai, akkor minden esetben fájdalmai vannak. (Ezt a lehetőséget Kripkének semmiféle a priori okoskodással nincs joga kizárni.)” (169. o.) Azaz kiderülhet, hogy valaki akkor és csak akkor érez fájdalmat, ha C-rostjai tüzelnek. Ez viszont Tőzsér szerint elégséges ahhoz, hogy a fájdalom és a C-rostok tüzelése azonos legyen. Kripke konklúziójához, mely szerint a kettő nem azonos, az kellene, hogy az egyik létezhessen a másik nélkül. Kripke azonban ezt a lehetőséget nem tudja bebizonyítani.

A következő választ kockáztatnám meg Kripke védelmében. Empirikus kutatások legfeljebb azt állapíthatják meg, hogy a fájdalom és a C-rostok tüzelése a mi világunkban egybeesik – azt természetesen nem, hogy más lehetséges világokban is egybeesik. Mivel az azonosság szükségzerű (ezt Tőzsér sem vitatja), az e

világbeli területi egybeesés önmagában nem elégséges az azonos-sághoz: a fájdalom és a C-rostok tüzelése akkor (és csak akkor) azonos, ha minden világban azonosak; egyébként nem azonosak, hanem csak ebben a világban korrellálnak. A feltételezett empirikus kutatás eredménye (e világbeli korreláció) nem mond ellent Kripke konklúziójának (a – szükségzerű – azonosság tagadása). Erre talán mondhatja Tőzsér azt, hogy igen ám, de azt is *el tudjuk képzelni*, hogy az empirikus kutatások minden lehetséges világban azt derítik ki, hogy abban a világban a fájdalom egybeesik a C-rostok tüzelésével. Ez igaz, de ha ebből akar-nánk levonni azt a következtetést, hogy (metafizikailag) lehetséges, hogy a kettő azonos, akkor pontosan abba a hibába esnénk, amelyben Tőzsér Kripkét elmarasztalja: az episztemikus lehetőségből a metafizikai lehetőségre való szavatolatlan következtetés hibájába.

Nincs kétségem afelől, hogy a vitát tovább lehet folytatni. Céloom most nem is az volt, hogy ezeket a kérdéseket megnyugtatóan lezárjam – hanem csak az, hogy ízelítőt adjak azokból a problémákból, amelyeken való töprengéshez Tőzsér János könyve kiváló kiindulópontot nyújt.

## Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,- Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Symposium on Logic and Language* (1993) 550,- Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4. számából) 240,- Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,- Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,- Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,- Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,- Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,- Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,- Ft
- Némédi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,- Ft
- A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,- Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,- Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,- Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,- Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,- Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,- Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,- Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebciklopédia* (1998) 620,- Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,- Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,- Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,- Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,- Ft.

Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,- Ft.

*Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény.* Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,- Ft.

Gottlob Frege: *Az aritmetika alapjai* (1999) 780,- Ft.

Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,- Ft.

Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking* Volume 1 Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments ISBN 3-7065-1303-X, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 7 8 Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests (1999) ISBN 3-7065-1304-8, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 8 6 3.200,- Ft

*Kortársunk, Descartes. Filozófiai tanulmányok,* Szerkesztették: Boros Gábor és Schmal Dániel (2000) 1.680,- Ft.

Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa,* Szerkesztette: Bárdos Judit (2000) 980,- Ft.

Szívós Mihály: *A látszat története* (2000) 1.580,- Ft.

*Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában,* Szerkesztette: Boros Gábor (2000) 1.190,- Ft.

Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (2000) 1.980,- Ft.

Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón* (2000) 2.240,- Ft

Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról* (2000) 1.190,- Ft.

Kelemen János: *Nyelvfilozófia Platónról Humboldtig* (2000) 1.190,- Ft.

Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* (2001) 1.890,- Ft.

Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok* (2001)

Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (Második rész) 2.180,- Ft.

## *Előkészületben*

Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*

Czeplédi – Novák (szerk.): *Ész, természet, történelem. Tanulmányok*

Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*

Weiss János: *Metafizika és esztétika*

Karácsony Sándor: *Magyarság és nevelés (Tanulmányok)*. Szerk.: Lendvai L.  
Ferenc

A fenti kötetek megrendelhetők ill. előjegyezhetők a kiadó címén:  
1447 Budapest, Pf.487.



## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Demeter Tamás, MTA Filozófiai Kutatóintézet, 1398 Budapest, Pf. 594/Miskolci Egyetem Filozófia Tanszék/Cambridge Trinity College, CB2 1TQ, D1 Blue Boar Court • Farkas Katalin, Central European University, 1051 Budapest, Nádor u. 9. • Györgyjakab Izabella, ELTE BTK Filozófia Intézet, 1052 Budapest, Piarista köz 1., Ph. D. hallgató • Kollár József, Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófiai Intézet, 2087 Piliscsaba-Klotildliget, Egyetem u. 1. Pf. 1. • Lehmann Miklós, MTA Filozófiai Kutatóintézet, 1398 Budapest, Pf. 594/ELTE TÓFK Társadalomtudományi Tanszék, 1126 Budapest, Kiss János altábornagy u. 40. • Mekis Péter, ELTE BTK Filozófia Intézet, 1052 Budapest, Piarista köz 1./Szegedi Tudományegyetem, Filozófia Tanszék, 6722 Szeged, Petőfi S. sgt. 30/34. • Neumer Katalin, MTA Filozófiai Kutatóintézet, 1398 Budapest, Pf. 594 • Pléh Csaba, BME Kognitív Kutatóközpont, 1111 Budapest, Sztoczek u. 2. • Szabó Imre László, ELTE BTK Filozófia Intézet, 1052 Budapest, Piarista köz 1., Ph. D. hallgató • Tőzsér János, MTA Filozófiai Kutatóintézet, 1398 Budapest, Pf. 594

Michael Nedo, Wittgenstein Archive, Grantchester Rd, Cambridge CB3 9ED, U. K.

## CONTENTS

PREFACE .....	
MICHAEL NEDO: Ludwig Wittgenstein. Eine biographische Skizze" .....	
PÉTER MEKIS: Theory of Propositions in the Tractatus: A Logic Reconstruction .....	
IZABELLA GYÖRGYJAKAB: Logic and ethics in Tractatus .....	
MIKLÓS LEHMANN: Functionalism in Wittgenstein's philosophy	
JÁNOS TÓZSÉR: Why is the later Wittgenstein so unpopular nowadays among analytical philosophers? .....	
KATALIN NEUMER: War Wittgenstein ein „Österreichischer Philosoph? .....	
IMRE LÁSZLÓ SZABÓ: Wittgenstein's Philosophical Investigation about the private language .....	
JÓZSEF KOLLÁR: Who's afraid of fat Wednesdays? .....	
CSABA PLÉH: How does modern, cognitive research treat grammar and moral .....	

## REVIEW

TAMÁS DEMETER: The Relativity of Borders (Neumer Katalin: Die Relativität der Grenzen Studien zur Philosophie Wittgenstein	
MIKLÓS LEHMANN: Whereof one must be silent (Györgyjakab Izabella: A szavak színeváltozása) .....	
KATALIN FARKAS: On János Tózsér's Book (Tózsér János: Játékok és nyelvjátékok) .....	

GYJAKAB IZABELLA: Logika és etika a <i>Tractatus</i> ban . . . . .	277
ANN MIKLÓS: Funkcionalizmus Wittgenstein filozófiájában . . . . .	291
RJÁNOS: Miért olyan népszerűtlen a kései Wittgenstein manapság analitikus filozófusok körében? . . . . .	301
R KATALIN: „Osztrák” filozófus volt-e Wittgenstein? Rudolf Carnapnak az önálló Osztrák filozófiáról szóló koncepciójához . . . . .	321
IMRE LÁSZLÓ: Wittgenstein filozófiai vizsgálódásai a nyelvéről . . . . .	361
JÓZSEF: Ki fél a kövér szerdától? (Az aspektusváltás, a világos jelentés, valamint a seeing-as, a seeing-in és a stílus) . . . . .	399
CSABA: Szabályok és szokások: Hogyan kezeli a mai kognitív nyelvészet a nyelvtan és az erkölcs kérdését . . . . .	417
279	
292	

## SZEMLE

302	
TER TAMÁS: Elmosódott határok (Neumer Katalin: Die Relativität der Grenzen: Studien zur Philosophie Wittgensteins) . . . . .	425
ANN MIKLÓS: Amiről hallgatni kell (Györgyjakab Izabella: A nyelv színeváltozása) . . . . .	428
361	
391	
AS KATALIN: Tózsér János könyvéről (Tózsér János: Játékok és nyelvjátékok) . . . . .	431
417	



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG  
MINISZTERIUMA





E szám ára: 270,- Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,- Ft

ISSN 0025-0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézből postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,- Ft

Egy szám ára: 270,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

NEGYVENÖTÖDIK  
ÉVFOLYAM

4. SZÁM

2001/4.

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST

## *A tartalomból:*

MARGITAY TIHAMÉR

Hermeneutika és kritika  
a *Lét és időben*

TANÁCS JÁNOS

Rejtőzködő párhuzamosság

CSIKÓS ELLA

A kreativitás mint lehetőség:  
Whitehead metafizikájának  
egyik alapfogalmáról

PALCSÓ MÁRIA

Lukács ontológiája – a meg-  
íratlan és megírhatatlan „főmű”

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA

Megjelenik a Nemzeti Kulturális Alapprogram  
támogatásával

FELELŐS SZERKESZTŐ

STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,  
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF, PRÖHLE  
KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS  
GÁSPAR MIKLÓS, WEISS JÁNOS

## 2001/4 TARTALOM

MARGITAY TIHAMÉR: Hermeneutika és kritika a <i>Lét és időben</i> . . . . .	439
TANÁCS JÁNOS: Rejtőzködő párhuzamosság . . . . .	473
CSIKÓS ELLA: A kreativitás mint lehetőség: Whitehead metafizikájának egyik alapfogalmáról . . . . .	491
PALCSÓ MÁRIA: Lukács <i>Ontológiája</i> — a megíratlan és megírhatatlan „fő mű” . . . . .	515

---

A szám elkészítésében részt vettek:

BROZSEK ÉVA (szervezés),  
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),  
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZANTÓ ÉVA (korrektor),  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

---

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.  
Telefon: 266-9100/53-88

# HERMENEUTIKA ÉS KRITIKA\*

*a Létf és időben*

MARGITAY TIHAMÉR

## 1. Bevezetés

A XX. században talán Popper tanította legkövetkezetesebben, hogy a kritika a megismerés egyik leglényegesebb eszköze, az pedig Szókratész óta szinte közhely, hogy minden jó filozófia valamilyen értelemben kritika. A kritika rávilágít az elbizakodottságra, segít megszabadulni a tévedésektől és felszabadít a dogmák uralma alól. Továbbá – és ez Popper újdonsága – sajátos módszertani elvként szolgál a megismerés számára, amely lehetővé teszi és biztosítja, hogy a tapasztalat kulcsszerepet kapjon a megismerésben. Ezen a ponton kapcsolódik a legnyilvánvalóbban a kritikai hagyományhoz Heideggernek a *Létf és időben* kifejtett hermeneutikai filozófiája. Amely a fenomenológia módszertanának a tapasztalat egyedüli autoritását hangsúlyozó alaptézisét, „Vissza a dolgokhoz!”, a hermeneutikai kérdéssel kiegészítve radikális kritikai módszertanná fejleszti tovább. A kritika és a tapasztalat jelentőségét aligha lehet túlhangsúlyozni az európai filozófiatörténet tükrében. Nézzük meg, mennyiben kritikai a hermeneutikai filozófia, és mennyiben képes az eszmék és a gyakorlat felülvizsgálatához eszközöket adni!

---

\* Köszönöm Schwendtnert Tibor értékes kritikai megjegyzéseit. A tanulmány írását az OTKA (T037504) támogatta.

## 2. A kritika

### 2.1. A kritika terjedelme

Popper kritikai nézetei mögött ama meggyőződése húzódik meg, mely szerint semmiben nem lehetünk biztosak, minden állításról kiderülhet, hogy hamis (fallibilizmus), és ezért, semmi sem immúnis a felülvizsgálattal szemben.<sup>2</sup> A kritika tehát nem jelent mást, mint azt az eszközt, melynek segítségével az esendő (fallibilis) állításainkról kiderülhet, hogy hamisak. Az a módszertani eszköz, mely a tévedés (hamisság) feltárásának lehetőségét biztosítja.

A fallibilizmus tézisében szereplő „minden” kifejezés kétértelmű. Egyrészt a „minden” jelentheti azt, hogy minden egyes állításról, külön-külön kiderülhet, hogy hamis, miközben a többi állítás igazságát nem vonjuk kétségbe, illetve jelentheti azt, hogy az összes állítás egyszerre hamis. Csak az első értelmezés tűnik tarthatónak. Még a legradikálisabb szkeptikus kísérletek is azt mutatják, hogy csak az állításaim egy része vonható egyszerre kétségbe – de nem az összes –, mert ahhoz, hogy kétségbe vonjunk bizonyos állításokat, másokra szükségünk van.

A kritika alapeszméjét a descartes-i hagyomány alapján másképpen is megfogalmazhatjuk: semmit nem fogadunk, illetve utasítunk el, amíg meg nem vizsgáltuk. Feltehetnénk, hogy elég úgy fogalmazni, hogy semmit nem fogadunk el, amíg meg nem vizsgáltuk, mert valaminek az

---

<sup>2</sup> A fallibilizmus elvi álláspontja, amely szerint mindenről kiderülhet, hogy hamis, nem jelenti azt, hogy történetileg ne lennének olyan állítások, amelyeket sosem vontak kétségbe. Ilyen állítás például, hogy az embernek tíz uja van, vagy ha az ember fejét levágják, akkor másnap nem vacsorázik otthon. Az persze kérdés, hogyha vannak ilyen állítások, amelyek az emberi kultúra elmúlt évezredeit túléltek anélkül, hogy megingott volna bennük a bizalom, akkor ez nem jelenti-e azt, hogy valamelyest érdemes lenne finomítani a kétségbevonhatóságra vonatkozó tézist.

További problémát jelent e tételnek a reflexivitása. Amikor azt mondjuk, hogy minden állítással szemben fenntartásaink vannak, akkor nem kell-e ugyanezt alkalmazni a fallibilizmus tézisére is? Vajon kiderülhet a fallibilizmus alapelvéről, hogy hamis, és hogyan derülhetne ki? (Vö. a módszertan reflexivitásának alább tárgyalt problémájával!)

elutasítása az egyben a tagadásának az elfogadását is jelenti. Ez az egyszerűsítés azonban előfeltételezi, hogy az ember hiteinek és meggyőződéseinek rendszere logikailag áttekinthető rendszert alkot. Továbbá azt a benyomást kelti, hogy Descartes módján lehetséges tiszta lapot nyitni, radikálisan kiszórva a fejünkbe mindent, amit addig gondoltunk, és azután az „üres fejünkbe” csak azokat visszaengedni, amit megvizsgáltunk.

Hiba lenne, ha csak állításokra korlátoznánk a kritika érvényességi körét, és kirekesztenénk belőle a világhoz és önmagunkhoz fűződő viszonyaink egy tekintélyes részét. Ezért a továbbiakban a kritikát olyan általános eszköznek tekintjük, amelynek segítségével egy állításról kiderülhet, hogy hamis, egy érzéki benyomásról, hogy téves (nem veridikus), egy gyakorlatról kiderülhet, hogy helytelen stb. A kritikát tehát igazságra, veridikusságra és helyességre egyaránt alkalmazhatónak tekintjük.<sup>3</sup>

A fentiek alapján a heideggeri gondolkörben a kritika előzetes fogalmát úgy értelmezhetjük, mint olyan eszközt, amelynek segítségével viszonyulásainkról kiderülhet, hogy helytelenek (alkalmatlanok). A legalapvetőbb viszonyulások, amelyeket szem előtt kell tartanunk, a megértés, a hangoltság és a nyelv, mint amelyek feltárják a létet és a létezőket.

## 2.2. Kritika és módszer

Általánosan a kritika azt jelenti, hogy kritikai vizsgálatnak vetjük alá az eszméket, eljárásokat, megoldásokat stb. mielőtt elfogadjuk vagy elvetjük őket. A kritikai vizsgálat tehát egy megindokolt értékítéletet eredményez, és feltételez egy szempontrendszert, ami szerint kritizálunk, valamint egy viszonyítási alapot (és eljárást), amihez képest kritizálunk.

A kritika fogalma három összetevőt tartalmaz: (1) valamit, (2) *valamilyen szempontból* kritizálunk, és ezt (3) *valamire hivatkozva*,

---

<sup>3</sup> De az esetek többségében azonban a rövidség kedvéért csak állításokról és igazságról fogunk beszélni.

valamilyen alapon tesszük. A kritika a tárgynak az adott szempont szerinti vizsgálatát és a kritika alapjával történő összehasonlítását jelenti, amely végül megindokolt ítéletekhez vezet. A kritika egy döntéshozatali eljárás, amelyben arról születik döntés, hogy egy adott szempontból mi a megfelelő, a helyes. Itt a vizsgálat arra utal, hogy valamiféle racionális módszerrel – a racionalitást igen táغان értelmezve –, valamiféle mérlegelés, okoskodás, érvelés, megfigyelés stb. segítségével juthatunk döntésre – a „magasabb elvekre”, vagy az egyéni ízlésre stb. való hivatkozást is ideértve.

Egy adott kritika során meghatározott, hogy mit, milyen szempontból és milyen alapon kritizálunk. De általában a kritikában nem támaszkodhatunk előre adott kritikai szempontra és alapra. Azért nem lehet egy univerzális kritikai elméletet megadni, amelyik meghatározza a kritika vonatkoztatási alapját, mert a kritika gyökerei a fallibilizmusban rejlnek. Ha ezt komolyan vesszük, akkor nem léteznek független, állandó igazságok, amelyekre hivatkozva bármit kritizálhatunk. Következésképpen a kritika hivatkozási alapjának megválasztása mindig a kritika tárgyától függ, illetve csak a kritika tárgyával összefüggésben értelmezhető.

A kritika tehát elsősorban módszertani kérdés, és nem tartalmi meghatározottságot jelent. Nyilvánvaló, hogyha a kritika fenti értelemben univerzális – hiszen ha a fallibilizmus univerzális, a kritikának is annak kell lennie –, akkor a kritikai módszertannak olyannak kell lennie, hogy önmagára is alkalmazható legyen (reflexivitás).<sup>4</sup> A kritikának a javasolt kritikai módszertannal szemben is működnie kell. Ezek alapján a kritika nem, illetve nem elsősorban kritériumok kérdése. Nem arról van szó, hogy pl. egy állítás nem felel meg bizonyos igazságkritériumoknak, és ennek alapján kritizáljuk. Kritériumok is csak akkor jöhetnek szóba, hogyha önmagukra alkalmazhatók. Például az igazság esetén csak olyan kritériumok jöhetnek szóba, amelyek önmagukra alkalmazhatók és az önmagukra való alkalmazásukban 1. ellentmondásmentesek, és 2. nem adnak végtelen regresszust. Ilyen igazságkritériumból pedig viszonylag kevés van, és velük szemben is

---

<sup>4</sup> NB. Ezt a kritériumot Popper módszertana, a trial end error nem teljesíti.

felmerül az a probléma, amit az előre véglegesített szempontok kapcsán említettünk. Már eleve gyanús lenne, hogyha a kritizálандótól, a kritizálандó tartalmától, megformálásától függetlenül meglennének a kritika szempontjai. A kritika feltételezi a kritizáló kreativitását, és nyilván a kritika kiindulásának egyik szempontja az, amit kritizál.

Ugyanakkor a kritika egy másik szempontból is módszertani kérdés, nevezetesen a kritika akkor lehet értelmes, hogyha módszeres, pontosabban, szisztematikus. Ha ugyanis *ad hoc* jellegű a kritika, vagyis minden indok nélkül ki lehet vonni a kritika hatálya alól bizonyos állításokat, akkor ez azt jelenti, hogy bizonyos állításokat minden indok nélkül meg lehet óvni attól, hogy hamisnak bizonyuljanak. Ekkor nem alkalmaznánk következetesen a fallibilizmus tételét. Különösen fontos ez a szempont akkor, ha feltételezzük, hogy állításaink, érzékeléseink, gyakorlatunk bonyolult módon sok szállal összefüggő rendszert alkotnak, melynek minden egyes eleme oksági, logikai és jelentésbeli kapcsolatban áll a többivel.

Ugyanakkor a gyakorlatban természetesen megtehetjük, és gyakran meg is tesszük, hogy bizonyos állításokat minden indoklás nélkül fogadunk el. Sok állításunk van, amelyeket nem azért fogadunk el, mert indokunk van rá, hanem azért, mert pl. megszoktuk, szeretjük őket. Módszertanilag azonban ezekben az esetekben is fontos, hogy tisztában legyünk vele: *ad hoc* módon, nem indokok alapján, támaszkodunk rájuk.

A módszer és a kritika között fennáll egy harmadik kapcsolat is: a kritika megkötetést jelent az alkalmazott vizsgálati módszerre nézve. Minden értelmes diszkusszió – és így a filozófia és a természettudományok módszere is – abban foglalható össze, hogy világosan megfogalmazzuk a problémát, és kritikailag megvizsgáljuk a különböző javasolt megoldásokat.<sup>5</sup> Ez két dolgot jelent. Egyrészt a racionális attitűd a kritikai attitűd, másrészt olyan világosan kell megfogalmazni mind a problémát, mind a javasolt megoldást, hogy kritizálható legyen. Hiszen bármiről kiderülhet, hogy téves, ezért mindennek kritizálhatónak kell lennie. Csak olyan tudományos és filozófiai elmélet jöhet szóba, amely a kritizálhatóság feltételét teljesíti.

---

<sup>5</sup> Popper(1997), 14–15. o.



A racionalitás azonban nem feltételez egy meghatározott módszert, azaz nem kell feltételeznünk egy meghatározott racionalitást. A racionalitás mindössze annyi, mint reflektált és szisztematikus kritikai viszonyulás. Az azonban nincs rögzítve, hogy milyen típusú indoklás fogadható el a kritika során.

### 2.3. A kritika előfeltevése

A kritika működése azt feltételezi, hogy minden releváns esetben az elfogadást vagy az elutasítást illetően *vizsgálat segítségével* döntésre lehet jutni. Ez a feltevés azonban igen erősnek tűnik. Mi garantálja, hogy minden adott hármás (kritika tárgya, szempontja, alapja) esetében döntésre lehet jutni az elfogadást vagy az elutasítást illetően – különösen, hogy ezt véges lények véges idő alatt meg tudják tenni? Más szóval mi a biztosíték, hogy minden állítás igazságára, minden gyakorlat helyességére stb. vonatkozóan racionális eszközökkel konklúzív döntésre lehet jutni. (*Ad hoc* módon természetesen mindent el lehet dönteni.)

Itt egyrészt egy episztemológiai előfeltevés húzódik meg a háttérben: minden releváns esetben elvileg hozzáférhetünk a szükséges információhoz és rendelkezhetünk a szükséges kognitív képességgel, hogy racionális döntést hozzunk. Másrészt pedig egy metafizikai feltevés: a világ úgy van berendezve, hogy az igazságra és a helyességre vonatkozó kérdések eldönthetők. Sem az igazság, sem a helyesség esetében – különösen az utóbbiban – nem tűnik ártatlannak ez a feltevés.

Nyilván bizonyos esetekben egyáltalán nem akarunk, vagy nem tudunk racionális mérlegelés útján dönteni, és ezért nem akarunk kritizálni sem. Ilyen lehet az, amikor érzelmi elkötelezettségeink vannak, a közösség nyomást gyakorol ránk, és így tovább, és ezért eleve nem is akarjuk a kritikát játékba hozni. Noha tudunk a kritika lehetőségéről, de nem tudjuk, vagy nem akarjuk a kritikát felhasználni.

Különösen fontos a kritika felfüggesztésének lehetősége. Valamit ideiglenesen elfogadunk, hogy megnézzük, mire jutunk ezzel a feltevéssel, és a későbbiek fényében eljuthatunk akár a feltevés elvetéséhez is. (Vö. feltételes és indirekt bizonyítás.)

Ha pedig egy *ad hoc* döntés (Így döntöttem, és kész!) egy olyan helyzetben születik, amikor racionális eszközökkel nem lehet döntésre jutni, akkor nem arról van szó, hogy egyszerűen szubjektivitásunkat gyakoroljuk, hanem arról, hogy ez a végső lehetőség, hogy állást foglaljunk.

## 2.4. A kritika elemei

A kritika három különböző értelemben merül fel a hermeneutikai filozófiával összefüggésben.

1. A létmegértés, és általában a megértés lehetőségeinek és határainak kijelölése, módszereinek kritikája. Ez a kanti értelemben vett kritika.

2. A megértés (elméletek, tévhitek, dogmák, értelmezettségek, értelemösszefüggések, viszonyulások) kritikája.

3. A tapasztalat kritikája.

A hermeneutikai filozófia eszközei, amelyekkel a 2. és 3. pont szerint kritizálni képes:

- A horizont rendszer, a transzcendentális struktúra.
- A hermeneutikai módszer.
- A destrukció.
- A fenomenológiai módszer.

## 3. A létmegértés kritikája

A kanti értelemben vett kritika tulajdonképpen nem más, mint a hermeneutikai filozófia (fenomenológiai-hermeneutikai fundamentálonológia) kifejtése. Milyen értelemben tekinthető ez a filozófiai álláspont kritikának?

1. Kantot követve, kritika lehet abban az értelemben – csak a létre vonatkozóan –, amennyiben leírja a létet, alapvető szerkezeit stb., és

ezáltal megvonja a lét „határait” — pontosabban a megértett lét, azaz a létmegértés határait.<sup>6</sup>

2. Az ittlét kritikája ugyanebben az értelemben.

3. Kritizálhatók a létről alkotott más elképélések.

4. Magának e filozófiának a kritikája azáltal, hogy önmagára alkalmazzuk.

Az első értelemben nincs értelme a lét kritikájáról beszélni, hiszen bármi legyen is a lét, az valami olyasmi, ami mindennek a „határát” meghatározza, amin túlra kérdezni Heidegger szerint már nincs értelme. Viszont a heideggeri ontológiai hierarchiából adódóan a fundamentálonológiai elemzés alkalmas arra, hogy kanti értelemben az egyes létrégiók területeit kijelölje, határait megszabja. Ezt meg is teszi például a tudománnyal kapcsolatban, és ugyanebben az értelemben beszélhetünk az ittlét kritikájáról is. (Heidegger hosszasan elemzi az ittlét fundamentálonológiai szerepét, az ittlét világképző jellegét stb.)

Ez azonban az ittlétnek csak felemás kritikája. Az ittlét ugyanis nem csak témája egy hermeneutikai filozófiának, hanem *forrása* is. Az ittlétet kérdezzük ki saját létről. A hermeneutikai fundamentálonológia az ittlét saját létmegértésének filozófiai analízise. Jogosan vetődik fel a „forráskritika” kérdése. Mennyiben és milyen alapon fogadhatjuk el az ittlét létmegértését. Hol kell kritikailag felülvizsgálunk a forrásunkat? Úgy tűnik, Heidegger ezt a kérdést nem részletezi. Vajon az a XX. század eleji mindennapiság mennyiben képes az ittlét általános alapstruktúráit, azaz az ontológiáját szolgáltatni számunkra, és mennyiben mutat érdekes, de történetileg, vagy akár pszichológiailag esetleges jellegzetességeket. Például, mi a helyzet a szorongással, ha vannak olyan természeti népek, amelyeknél nem fordul elő? Megcsalt minket a belevetettségnünk? De lehet, hogy a belevettség is csak esetleges, az adott korszak terméke? stb.

Ezek a kérdések elvezetnek minket a 4. pontban említett kritikához. Ha komolyan vesszük a hermeneutikai fundamentálonológiát, akkor minden interpretáció, így maga ez a filozófia is. Amelyik megjelenik a hagyomány egy pontján, majd később esetleg eltűnik, és így időben és

---

<sup>6</sup> Ezen a ponton köszönetemet fejezem ki Schwendtnert Tibornak.

a kulturális térben korlátozott érvénnyel bír. A fundamentálistudományok a lét alapszerkezetére vonatkozó megállapításai sem léphetnek fel univerzális igénnyel. Ez a kritikai reflexivitás a legradikálisabb kritikai tartalma ennek a filozófiának, amelynek következményei, számomra úgy tűnik, még elemzésre várnak. Így azt sem tudjuk, vajon nem önmegsemmisítő-e ez a kritika. Természetesen nem az látszik veszélyesnek, hogy majd utódaink úgy tekintenek gondolatainkra, mint ami akkor és ott érdekes és érvényes volt, de ma már más a világ, és eljárt felette az idő. Nem erről van szó. Az ad aggodalomra okot, hogy vajon mennyire vagyunk saját korunk, hagyományunk *tévHITEINEK* a foglyai – minden de(kon)strukciós és egyéb kritikai erőfeszítéseink ellenére. Vajon nem azt mondják-e majd utódaink, hogy ez már akkor és ott sem volt valójában érvényes, csak nekik tűnt annak?

Innen a gondolatmenet egyenesen vezet a szkeptikus következmény felé. Vagyis a hermeneutikai filozófia is vezethet szkeptikus következményekre.<sup>7</sup> Azonban ezt a szkeptikus következményt, véleményem szerint, nem a hermeneutikai filozófia valamiféle megalapozásával kell elkerülni. Annyi kudarc után nem látszik kecsegtetőnek ez az út, bármilyen gyenge értelemben vegyük is a megalapozást.<sup>8</sup> Vizsgáljuk meg inkább a hermeneutikai filozófia kritikai eszközeit, amelyekkel egyáltalán megkísérelhetjük elkerülni a szkeptikus következményt, amelyek megvédhetnek minket attól, hogy saját hagyományunk hibás értelmezéseinek, tévhiteinek foglyai legyünk. Ha ezeket a zsákutcákat nem az isteni gondviselés, hanem saját megértésünk által tudjuk elkerülni, akkor ebben e filozófia keretei között csak ezek az eszközök lehetnek segítségünkre.

---

<sup>7</sup> Szó sincs arról, hogy a szkeptikus álláspont elve értelmetlen lenne e filozófia keretei között, mint arra Heidegger bizonyos megfogalmazásai látszanak utalni. Csak nem úgy merül föl a probléma, ahogyan azt pl. a LI 398–99. o. tárgyalja.

<sup>8</sup> Lásd pl. Vattimo megalapozási kísérletét, a hermeneutikai filozófia létjogosultságának „igazolására”. Vattimo (1997).

## 4. A transzcendentális struktúra és módszer

### 4.1. A transzcendentális struktúra értelmezése

Heidegger számára a megértés egy struktúrába való beillesztést jelent: amikor megértünk valamit, elhelyezzük egy értelemösszefüggésben. Ez az értelemösszefüggés határozza meg az értelmét annak, amit megértünk. Ugyanakkor ez az értelemösszefüggés teszi lehetővé annak a valaminek a megértését is.<sup>9</sup> Vagyis az értelemösszefüggés egyrészt meghatározza a megértett értelmét, másrészt pedig az értelem – és ezáltal a megértés – lehetőségfeltételét jelenti. Az értelem (mint például a nem ittlétszerű létezők esetében a jelentésség) egy struktúra, amely az ittlét létszerkezetéhez tartozik.<sup>10</sup>

Itt meg kell különböztetnünk két szintet. Konkrét szinten az értelemösszefüggés a konkrét értelmet határozza meg, illetve az adott dolog, jelenség megértésének lehetőségfeltételét jelenti. Általánosságban pedig minden dolog, jelenség – ideértve az alacsonyabb szintű értelemösszefüggéseket (regionális struktúrákat) is – feltételez egy mögöttes értelemstruktúrát, amelyik lehetővé teszi az előbbi megértését, másrészt pedig, amely meghatározza az értelmét (amely keretek között meghatározódik a megértett értelem).

Az értelemösszefüggések egészesleges struktúrák, amelyekből érthetővé válik valami, amelyből az értelem adódik.<sup>11</sup> Horizontnak vagy perspektívának tekinthetjük tehát ezeket az értelemösszefüggés-

---

<sup>9</sup> „Ha valamely világon belüli létező az ittlét létével felfedetté vált, azaz megértettük, akkor azt mondjuk, *értelme* van. .... Az értelem az, amiben valaminek az érthetősége fennáll. ... Az *értelem fogalma* annak formális vázát fogja át, ami szükségszerűen ahhoz tartozik, amit a megértő értelmezés artikulál.” (LI 293. o. , SZ 151. o. ) „[A]z értelmet a megértéshez hozzátartozó feltárultság formális-egzisztenciális vázaként kell felfognunk.” (LI 293–94. o.)

<sup>10</sup> „Az értelem az ittlét egzisztenciáléja.” (LI 294. o., SZ 151. o. )

<sup>11</sup> „Annak a horizontnak a hozzáférhetővé tétele azonban, amelyen belül olyasvalami, mint a lét, általában mindenekelőtt érthetővé válik, a létmegértés lehetőségének tisztázásával egyenlő általában...” (LI 402. o. )

egészeket. Ugyanaz a létező vagy jelenség különböző horizontban is megérthető, értelmezhető, vagyis különböző értelemösszefüggés-egészekbe is beilleszthető.

Heidegger szerint minden, aminek értelme van, feltételez egy értelemösszefüggés-rendszert a háttérben, amely ennek az értelmét meghatározza, és amely értelmének alapját képezi.<sup>12</sup>

Az értelemösszefüggés-rendszer tehát négy funkcióval rendelkezik. Egyrészt meghatározza az értelmét annak, amit megértünk, másrészt ez jelenti az értelmének az alapját, harmadrészt ez jelenti az értelmének a lehetőségfeltételét, transzcendentális feltételét, végül egy lehetséges horizontot is alkot.

Ugyanez a káposztalevelek mintájára egymásba ágyazott háttér-struktúra működik az ontológiák esetében is. Heidegger szerint minden létezőre irányuló vizsgálat egy regionális ontológián alapul, a létezőknek egy létstruktúráján, amely regionális ontológia pedig egy fundamentálonológián nyugszik.<sup>13</sup> Ezzel párhuzamosan minden létező megértése egy regionális létmegértésre, az pedig egy fundamentális létmegértésre támaszkodik. A létezőnek a regionális ontológiában feltáruló létszerkezet a létalapja, a regionális ontológiának pedig a fundamentálonológiában feltáruló általános létszerkezet. A létező létalapja az a létszerkezet, amely az ontológiában feltárul.

Ezek a struktúrák, ilyen sorrendben, lehetőségfeltételeket is szolgáltatnak szolgáltatnak, tehát transzcendentális struktúrák. De ugyanilyen sorrendben megalapozást, vagyis létalapot is jelentenek. Heideggernél a megalapozás elsődlegesen értelemalapot vagy pedig létalapot jelent; a kettő persze a hermeneutika heideggeri értelmében egybe esik.<sup>14</sup>

Meglepő módon Heidegger szerint az egymásba ágyazódó transzcendentális struktúrák között genealógiai kapcsolat is fennáll,<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> A transzcendentális feltételt jelentő értelemösszefüggés, amely meghatározza az adott jelenség értelmét, egyben az értelem alapja is. Erre példa, ahogyan Heidegger a LI 385–386. oldalon az igazság fogalmát kezeli.

<sup>13</sup> LI 100. o., LI 135–6. o.

<sup>14</sup> LI 98–99. o.

<sup>15</sup> LI 99. o.

amely az eredeti-leszármaztatott viszsonnyal ragadható meg. Ez egyrészt az egyes struktúrák létrejötteinek, logikai és időbeli leszármazásának/leszármaztathatóságának irányát mutatja. Másrészt a filozófiai-ontológiai megértés irányát jelöli ki a fentiek szerint az általános, az alapvető struktúrától a leszármaztatott, a lokális struktúra felé haladva.

Összegezve az egymásba ágyazott struktúrák rendszerében az átfogóbb struktúra hermeneutikai szempontból a befoglalt struktúra megértésének előfeltételét (lehetőségfeltételét) jelenti, illetve meghatározza a befoglalt struktúra értelmét; ontológiai szempontból a befoglalt struktúra lehetőségfeltételét jelenti, illetve meghatározza annak létét (létalap); az eredetiség szempontjából pedig a fenti négy összefüggésen kívül azt jelenti, hogy a befoglalt struktúra az általánosabb struktúrából logikailag (logikai alap), illetve időrendben származtatható/származik.

Rögzítsük még azt a fentiekből már következő viszonyt, amely szerint az átfogóbb struktúra kijelöli a játékkeret, a lehetőségmezőt a beágyazott struktúra számára.

#### 4.2. *Transzcendentális módszer*

Heidegger szisztematikusan alkalmazza a transzcendentális módszert módszert, hiszen „(m)inden önmagát értő tudományos filozófiának az »apriorizmus« a módszere”<sup>16</sup>. Ennek lényege, hogy az elemzés a fenti transzcendentális struktúrákban mozog, vagyis a fenomének elemzésekor mindig reflektál a lehetőségfeltételt jelentő, az értelmezés keretét megszabó átfogóbb struktúrákra, illetve az adott fenomén által értelmezhető, adott fenoménből származtatható szűkebb struktúrákra.

E módszer kritika szerepe hármas. Részint alkalmas arra, hogy az olyan elemzések hiányosságait feltárja, és kritizálja, amelyek elmulasztják feltenni az általuk vizsgált jelenségek lehetőségfeltételeire, származására stb. vonatkozó kérdést, és ennek hiányában nem a megfelelő horizontról, nem a megfelelő módon értelmezik azokat. Az

---

<sup>16</sup> LI 152. o.

elemzés tárgya transzcendentális horizontjának játékba hozásával kritizálja az adott értelmezést, megmutatva, hogy hogyan érti félre a vizsgált jelenséget (tárgyszintű kritika). Másrészt metasztintű kritikára alkalmas, amennyiben rámutat arra, hogy a kritizált elemzés nem veszi tekintetbe saját lehetőségfeltételeit, saját értelmezési horizontját, és ezáltal véti el az értelmezést. Ekkor a kritika tárgya a megközelítés módja, annak naivitása, az, hogy az értelmezés nem reflektál önmagára, és ezért a tárgy megértésére alkalmatlan megközelítési módot választ. Ez a két kritikai alkalmazása a transzcendentális módszernek egybeesik, amikor más filozófiák megértés- vagy létértelmezését kritizálja Heidegger.<sup>17</sup> Harmadrészt a transzcendentális módszer önkritikai eszköz, amennyiben a saját megközelítési módot, horizontot, a vizsgálódás lehetőségfeltételeit stb. folyamatosan szem előtt tartja, és a vizsgálat tárgyához igazítja. Ez a kritikai forma a tárgy és a megközelítés módjának párhuzamos értelmezésével és az összhangjuk folyamatos ellenőrzésével egyszerre jelent meta- és tárgyszintű kritikát.

#### 4.3. A kritika teljessége

Heidegger számára a kritika nem ér véget azzal, hogy valamiről kimutatjuk, hogy félreértés. Ezen túlmenően a legtöbb esetben azt is megpróbálja megmutatni, miből származik ez a félreértés, hogyan és miért lehet pont így félreérteni a dolgokat. A kritika akkor teljes, ha a kritizált álláspontonról nemcsak azt látjuk be, hogy téves, hanem megértjük azt is, honnan a félreértés, illetve a tévedés. Milyen eredeti létviszonyból, és hogyan származik az a létviszony, amelyet félreértésként értelmezünk?

Ebből a szempontból a kritika heideggeri módszere hasonló a tudásszociológia erős programjához. A magyarázatnak a megértés és a félreértés, a tudás és a tévedés, illetve az igazság és a hamisság vonatkozásában szimmetrikusnak kell lennie: ugyanolyan eszközzel kell megmagyaráznunk a megértést, mint a félreértést. Ez Heideggernél azt

---

<sup>17</sup> Példaként gondolhatunk Descartes-tal szemben megfogalmazott kritikájára.



jelenti, hogy mind a megértés, mind a félreértés egy létviszonyban gyökerezik. A megértés valami autentikus, míg a félreértés valamiféle inautentikus létviszonyban, de mind a kettő egyformán eredeti módon jellemzi az embert, és mindkettő ugyanolyan eszközökkel tárható fel, érthető meg. Tehát a megértést és a félreértést mint létviszonyt egyaránt meg kell érteni, és ez nélkülözhetetlen része a félreértés kritikájának.

A kritikában egy bizonyos megértést félreértésként értünk meg. Az, amit félreértésként kritizálunk, természetesen a megértés szempontjából félreértés, csak a helyes értelmezés fényében lehet látni azt, hogy miért téves a téves értelmezés. Mind a megértés, mind a félreértés mélyebb megértéséhez jutunk, amikor a félreértésben felmutatjuk, hogy hogyan jön létre a megértéshez képest, hogyan érthető meg annak fényében. A leszármaztatást hívjuk segítségül a megértés és a félreértés mélyebb megértéséhez.

A tudásszociológia erős programjának fenti szimmetria tétele – hogy egyaránt meg kell magyarázni mind a megértést, mind a félreértést, mind az igazságot, mind a hamisságot, és egyforma eszközökkel kell magyarázni – biztosítja, hogy a kritika segíteni tudjon az álláspontok között választásban. Ehhez nélkülözhetetlen az, hogy egyaránt értsük az igaz és a hamis álláspontot, a helyes értelmezést és a félreértelmezést, mert csak ebben az esetben lehet *választani* közöttük.

#### 4.4. Transzcendentális hermeneutika, transzcendentális önreflexió

A *Lét és időben* Heidegger két alapvető módszertani eszközt ötvöz. „Az ittlét fenomenológiája *hermeneutika*”, amennyiben „a fenomenológiai deskripció módszertani értelme az *értelmezés*.”<sup>18</sup> Itt a „megértés megformálását nevezzük *értelmezésnek*”<sup>19</sup>, amely az előzetes megértésen (elő-struktúra) alapul. Az elő-struktúra elemei: 1. Vorhabe, az értelmezendő, valamint az azt tartalmazó jelentésegész általános megértése. 2. Vorsicht, az értelmezés szempontja, iránya. 3. Vorgriff, az

---

<sup>18</sup> LI 135. o., SZ 37. o.

<sup>19</sup> LI 289. o.

előzetes fogalmi keret, amelyben az interpretáció mozog.<sup>20</sup> A hermeneutikai vizsgálódás kiindulópontja a kérdés, amely az előzetes megértésre támaszkodik, és meghatározza a vizsgálódás tárgyát, irányát, a tárgyhoz való hozzáférés módját.<sup>21</sup>

Amikor a kérdezésre alkalmazzuk a transzcendentális módszertant, vagyis rákérdezünk magára a kérdezésre, illetve arra a horizontra, amiből a kérdezés kiindul, akkor több dolog történik egyszerre. Rákérdezünk azokra a elő-struktúrákra, amelyek kijelölik a lehetséges válaszok körét, és feltesszük a kérdést, hogy a helyes irányból közelítjük-e meg a tárgyat, amit vizsgálni kívánunk. Továbbá ezáltal arra is rákérdezünk, hogy helyes-e a kérdés, kérdés-e egyáltalán. Felmerül az is, hogyan lehetséges a feltett kérdés, melyek a lehetőségfeltételei?

Az a struktúra, amit a transzcendentális megközelítés feltár, a kérdés értelme, az az összefüggésrendszer vagy horizont, amelyikben a kérdés érthetővé válik. Ehhez a horizonthoz hátrálépve kiderülhet az is, hogy a kérdés értelmetlen.

A transzcendentális módszertant alkalmazva magára a filozófiai vizsgálódásra, a módszertani önkritika fontos eszközéhez jutunk. Az a heideggeri diktum, hogy „[m]inden önmagát értő tudományos filozófiának az »apriorizmus« a módszere” értelmezésünk szerint nem más, mint az »apriorizmus« alkalmazása a hermeneutikai módszer alkalmazására, a transzcendentális módszertant alkalmazzuk a hermeneutikai módszertanra.

---

<sup>20</sup> LI 291–292. o.

<sup>21</sup> „Minden értelmezésnek megvan a maga előzetes szándéka, előretekintése és előrenyúlása. Ha az értelmezés mint interpretáció egy kutatás kifejezett feladatává lép elő, akkor arra van szükség, hogy ezeknek az »előfeltevéseknek« az összességét – melyet hermeneutikai szituációnak nevezünk – a feltárandó »tárgy« alaptapasztalatából kiindulva és arra támaszkodva előzetesen tisztázzuk és rögzítsük.” (LI 403. o.)

#### 4.5. A praktikus és a teoretikus beállítódás

Általában a transzcendentális struktúrák kritikai szerepe értelem-szerűen a fent említett transzcendentális jellegű érvelésekben merülhet fel. Van azonban egy olyan eredeti (alap) – leszármaztatott viszonyban álló struktúrapár, amelyben a közöttük fennálló leszármaztatási viszony kritikai elemet tartalmaz. A kézhezállóság – kéznéllevőség<sup>22</sup> struktúrái szolgálnak a praktikus és a teoretikus beállítódás értelmezésének alapjául, és a kettejük viszonyában egy fontos kritikai elem tárul fel.

Az ittlét elsődleges viszonya a világon belüli létezőhöz a gondoskodás. <sup>23</sup> Ez az elsődleges viszony egyben meghatározza, hogy számunkra elsődlegesen a világ abban az összefüggésben tárul fel, hogy dolgunk van valamivel, előállítunk, elintézzünk, ellátunk, felhasználunk valamit, feladunk és hagyunk veszendőbe menni valamit, vállalkozunk és felderítünk valamit stb.<sup>24</sup> Ezekben a viszonylatokban kézhezállóként, egy cél-eszköz rendszer összefüggésében táruznak fel maguk a dolgok.<sup>25</sup>

Amikor a használat során ez a cél-eszköz rendszer nem működik, csődöt mondanak az elvárásaink, akkor lesz a valamire használható kézhezálló eszközből pusztá dolog, a szemlélődő vizsgálódás tárgya. Három nem-működési helyzetet különböztet meg Heidegger. Az első az alkalmazhatatlanság, amikor nem úgy működik az eszköz, ahogy kellene, a második, amikor hiányzik az eszköz, a harmadik, amikor útban van.<sup>26</sup> Az eszköz nem működik eszközként, mert a cél-eszköz rendszerben zavar állt be, és ilyenkor jelenik meg a dolog önmagában, megfosztva kézhezállóságától. A dolog már csak kéznél levőként, vagy meglevőként áll előttünk, amely kiszakadt a cél-eszköz összefüggésrendszerből, és a pusztá szemlélet és megfigyelés tárgya. Ekkor válik hozzáférhetővé azokkal a tudományos „eszközökkel”, amelyekkel a dolgokat vizsgálni szoktuk. A geometria számára ekkor már a kalapácsnak csak kiterjedtsége van, vagy a fizika számára bizonyos

---

<sup>22</sup> Zuhandenheit-Vorhandenheit, Heidegger (1989) terminológiáját használom.

<sup>23</sup> LI 161., 175. oldalak.

<sup>24</sup> LI 161. o.

<sup>25</sup> LI 177. o.

<sup>26</sup> LI 183–4. o.

anyagból áll, bizonyos keménységgel rendelkezik stb. „A megismerés csak a gondoskodásban kézhezállón keresztül halad előre a már csak kéznéllevő hozzáférhetővé tételéig. *A kézhezállóság a létező ontológiai kategoriális meghatározása, ahogy az »magánvalóan« van.*”<sup>27</sup>

Az elméleti beállítódás a gyakorlati viszonyulás ellehetetlenülése következtében áll elő. Amikor a kovácsműhelyben a megszokott módon mennek a dolgok, akkor a kovács egy gyakorlati összefüggésrendszer kereti között viszonyul a kalapácsához: kalapál, ellentart vele, a feladatnak megfelelően választ közülük, vagy kitámasztja vele az ajtót, hogy a huzat ne tudja becsapni stb. Egyszerűen használja a kalapácsát, és számára ez a használat határozza meg, hogy mi a kalapács (kézhezállóság). Amikor azonban a kalapács eltörik, akkor megváltozik a viszonya vele kapcsolatban. A kalapács kikerül a használati összefüggésrendszerből, hiszen nem használható, és magában vizsgált (kéznéllevő) tárgy lesz. Ha most a kalapácsot beküldik a laboratóriumba, hogy a kovács minőségi kifogását ellenőrizzék, akkor ezzel ismét egy gyakorlati összefüggésrendszerbe kerül, kézhezálló vizsgálati tárgy lesz a labor gyakorlati összefüggésrendszerében, ahol a vizsgálati tárgyakon így és így szoktak keménység- és szilárdságmérést végezni. Ha a szilárdságmérés valami szokatlan eredményt ad, akkor ismét változik a beállítódás. A tudós elkezdi vizsgálni, mi a szokatlan eredmény oka, megnézi a mérőműszert, a kalapácsot, szemügyre veszi a körülményeket, a mérési eljárás gyakorlatát, és végül esetleg felülvizsgálja a mérés alapjául szolgáló, a rugalmasságra vonatkozó elméleteket.

Tehát a kéznéllevőség, a pusztá meglét számára a kézhezállóság hiánya nyitja meg az utat. Az a fajta vizsgálódás, amit a tudomány, vagy a hétköznapi értelemben vett pusztá megfigyelés végez, akkor válik lehetségessé, amikor a cél-eszköz rendszer nem működik, és *eredetileg* akkor merül fel, amikor azért nem működik, mert csődöt mondott. (Nem vitatva, hogy később már anélkül is megfigyelésnek vetünk alá dolgokat, hogy azok előzőleg eszközként működtek volna.) *A teoretikus beállítódás tehát elsődlegesen a csődöt mondott praktikus viszonyulás, a nem működő cél-eszköz viszonyok kritikai keretét jelenti, amelyben megvizsgál-*

---

<sup>27</sup> LI 181–182. o.

hatjuk, hogy mely elvárás miért nem működött, és ennek fényében módosíthatjuk a céljainkra és az eszközeinkre vonatkozó elképzeléseinket. Azáltal látunk rá a cél-eszköz összefüggésrendszerre, és kritikáljuk azt, hogy kívül kerülünk rajta.

A teoretikus, megfigyelői beállítódás a praktikus, az eszközhasználati beállítódásból leszarmaztatott módja a világon belüli létezőkhöz való viszonyunknak, vagyis *a leszarmaztatott struktúra adja az eredeti kritikájának eszközét.*

A fenti példa mutatja, hogy egy másik leszarmazás is működik, nevezetesen a cél-eszköz összefüggésrendszerben előzetesen értelmezett helye alapján értjük meg a nem működő eszközt, illetve kezdjük el tanulmányozni azt. Ez behatárolja, és előzetesen irányt szab annak a vizsgálatnak, amelyet aztán a kéznéllevőn végzünk. Például nem kezdjük a törött kalapács ízét vagy koffeintartalmát vizsgálni, a mérgezést okozó pacalpörköltnek viszont a keménysége érdektelen. Genealógiailag a teoretikus beállítódás a praktikus kritikájaként jön létre, és magán viseli az ebből adódó meghatározottságokat.

A kritikát általában a teoretikus beállítódás alá tartozónak tekintik, de ebben az eredeti formában egy munkamegosztás jelentkezik: a gyakorlatban a praktikus beállítódás alatt kiderül, hogy valami nem működik (elutasítás), a teoretikus beállítódásnak a feladata, hogy *megvizsgálja*, hogy mi, és miért nem működik.

A gyakorlat tehát képes ellentmondani az elvárásainknak. Amikor ez megtörténik, akkor teoretikus pozícióba kerülünk, ahonnan lehetőség nyílik az elvárások kritikájára, ideértve a gyakorlati módszerek és az elméletek felülvizsgálatát is.

A fenti vázlat látszólag kitűnően összecseng a popperi kritikával és általánosítja azt a praktikus elvárásainkra, heideggeri terminológiával, a megértésünkre vonatkozóan. A kritikai racionalizmus nézőpontjából azonban négy ellenvetés merülhet fel. Először, hogy valami a gyakorlatban működik vagy sem, az a legjobb esetben is csak igen távoli kapcsolatban áll azzal, hogy bizonyos, a működésre vonatkozó elvárásaink igazak vagy sem. Másodszor, ha mégiscsak sikerülne valami kapcsolatot találni a kettő között, akkor is kicsi a valószínűsége, hogy véletlen folytán fog kiderülni az, hogy valami nem működik. Ahhoz, hogy a praktikus-teoretikus váltást igazi kritikának lehessen tekinteni,

szükség van a módszerességre. Harmadszor, hogyan lehet kritizálni azokat az általános elvárásokat, amelyeknek meglehetősen távoli, többszörös következtetési lépcsőn keresztül kapcsolata van az adott dolog nem működésével? (Illetve az olyan elvárásokat, amelyeknek nincs is működésbeli következménye, de mégis befolyással vannak az életünkre?) Negyedszer, mi a helyzet az elméleti indíttatású kritikával? Valami működik ugyan a gyakorlatban, de elméleti megfontolások alapján kritizáljuk, és így találunk ki számára olyan helyzetet, ahol majd csődöt mond. Összegezve, a gyakorlat spontán csődje fontos kritikai tényező, magára a gyakorlatra vonatkozóan, de további tisztázásra szorul, hogy az adott gyakorlat mögötti konkrét elvárások (megértés) kritikájának lehessen tekinteni.

## 5. Hermeneutika

### 5.1. A kérdésesség

A hermeneutika eszköztárának alkalmazása azt feltételezi, hogy az értelmezést a szövegértelmezés analógiájára kezeljük. Ez például a mindennapiság esetében azt jelenti, hogy a mindennapi életvilágot egy holisztikus jelentésmezőnek tekintjük, ahol a részek azáltal nyerik el értelmüket, hogy egy bizonyos pozíciót foglalnak el ebben az értelemösszefüggésben, és az egész azáltal nyeri el értelmét, hogy az adott részek adott összefüggésrendszeréből alakul ki. A holizmus azt jelenti, hogy egy részlet változtatása megváltoztatja az egész struktúráját, jelentését, és ennek következtében megváltozik a többi részlet jelentése is. A hermeneutikai kérdés feladata, hogy megfelelő hozzáférést biztosítson a rész és az egész kölcsönös egymásra utaltságában.

Ezzel párhuzamosan fennáll a korábban említett másik egymásra utaltság: az elő-struktúra elemeinek és a segítségével létrejövő értelmezésnek az egymásra utaltsága. A vizsgált jelenség előzetes megértése alapján indul a fenomenológiai feltárás, majd a fenomenológiai interpretáció az előzetes megértés finomításához, tisztázásához vezet, amely alapján újabb, mélyebb feltárás kezdődik, és így tovább.

E két egymásrautaltság következtében a hermeneutikai megértést egy körkörös, vagy inkább spirális mozgásként szokás jellemezni.

A hermeneutikai módszer legfőbb előnye a rugalmassága. Az „előfeltevéseinket” a tapasztalat birtokában felülvizsgáljuk, és ezek alapján új megközelítésre nyílik lehetőség, így mélyül a kutatás. A hermeneutika ebben az értelmezésben folyamatos kritika.

Tulajdonképpen az előfeltevések folyamatos revíziója az újabb kutatások fényében, aztán újabb vizsgálat a revideált előfeltevések fényében nem más, mint egy radikális formája a fallibilizmusnak. Azt ismeri el, hogy nincsenek rögzített igazságok, az igazságok esendők, felülvizsgálhatók, és felülvizgálандók. A kérdezés soha nem ér véget. „[M]inden vizsgálódásnak óvakodnia kell attól, hogy túlbecsülje eredményeit. Mert az ilyen kérdezés [ti. a lét értelmére irányuló] folyton-folyvást arra kényszerül, hogy még eredendőbb, univerzálisabb horizont feltárásának lehetőségét keresse, melyből választ meríthet arra a kérdésre, hogy mit jelent a »lét«.”<sup>28</sup> A kérdezés soha nem ér véget, következésképpen a felülvizsgálatnak mindig van helye. Az újabb és újabb kérdések nemcsak az elő-struktúrák felülvizsgálatához vezetnek, hanem egyre univerzálisabb transzcendentális struktúrákhoz is. A transzcendentális horizontoknak mélységben sosincs végük – erre utal ez a szöveghely.<sup>29</sup>

A heideggeri transzcendentális hermeneutika a filozófia (metafizika) esetében még tovább radikalizálja a holizmust: bevonja magát a kérdezőt is. A két egymásra-utaltság – nevezetesen a rész-egész, illetve az elő-struktúra és a segítségével létrejövő interpretáció egymásra-utaltsága – ugyanazt jelenti a fundamentálonológiai, illetve minden filozófiai (metafizikai) kérdés esetén. Hiszen a fundamentálonológiában a kiindulás az ittlét létmegértése, amelynek segítségével az ittlét létének az értelmezését kidolgozzuk. Ugyanakkor az ittlét létmegértése az ittlét egyik lét meghatározottsága, vagyis az ittlét létértelmezésének egé-

---

<sup>28</sup> LI 120–121. o.

<sup>29</sup> Ez ugyanakkor nehezen érthető azzal összefüggésben, amit Heidegger a fundamentálonológiáról mond, ami végül is a legalapvetőbb horizontot célozza meg.

szében szerepet játszó összetevő.<sup>30</sup> Az ittlét érintett minden filozófiai (metafizikai) kérdésben, „a létere megy ki a játék”<sup>31</sup>.

A kérdező involváltsága a kérdésben, illetve a kérdés elő-struktúrájának ráutaltsága, kölcsönös függése a kérdés kibontásával biztosítja a filozófiai kérdezés nyitottságát, a kérdezés *szükségességének* és *lehetőségének folyamatosságát*. E módszer garantálja a kérdezés nyitottságát egyrészt abban az értelemben, hogy a kérdezés maga is folyamatosan kérdéses. Továbbá abban az értelemben, hogy a kérdés kiindulópontja az ittlét létértelmezése (azaz az ittlét), illetve az értelmezés elő-struktúrája folyamatosan változik. Ha nem tételezünk fel valamiféle konvergenciát az igazság felé, akkor ez azt jelenti, hogy az új, a megváltozott megértés, illetve elő-struktúra alapján, az értelmezőnek más, megújított kérdéseket *kell* feltennie. Az ittlét létértelmezése, illetve a filozófia – a *kérdezés örvényében* folyamatosan mozogva – radikális kritika.

A transzcendentális hermeneutika a kutatás áttekinthetőségére<sup>32</sup> törekszik azáltal, hogy magát a kérdést, az elő-struktúrát, a hermeneutikai szituációt, valamint a kérdés lehetőségfeltételeit is kérdésessé teszi, azaz bevonja a vizsgálatba. A vizsgálatot és a vizsgálat tárgyát egymáshoz való viszonyukban egyszerre vizsgálja. A filozófiának a transzparenciát önkritikus jellege adja: önkritikus az előfeltevéseivel, a kérdéseivel és a kérdezővel szemben. A transzcendentális hermeneutika a transzparenciára való törekvés. *A teljes transzparencia azonban a kérdezés folyamatos örvénylésében sohasem állhat elő.*

---

<sup>30</sup> „[M]inden egyes metafizikai kérdés mindig átfogja a metafizika problematikájának egészét. A kérdés maga az egész. ... [M]inden metafizikai kérdés csak úgy kérdezhető, hogy a kérdező – mint olyan – maga is jelen van a kérdésben, azaz kérdésessé lesz téve. ... [A] metafizikai kérdést az egészen belül és a kérdező ittlét lényegi helyzetéből kiindulva kell feltenni.” Heidegger (1994), 13. o.

<sup>31</sup> „A filozófiai egyetemes fenomenológiai ontológiai, mely az ittlét hermeneutikájából indul ki, ennek számára mint az egzisztencia analitikája számára minden filozófiai kérdezés ott végződik, ahonnan *ered*, s ahová *visszatér* (zurückschlägt).” (LI 136. o., SZ 38. o.)

<sup>32</sup> Az áttekinthetőség, transzparencia itteni fogalma távoli rokona a Durchsichtigkeit (SZ 146. o., LI 287. o.) fogalmának („a kutatás önismerete”).



A kérdésesség azt jelenti, hogy *minden kérdéses*, semmi sem immúnis a kritikával szemben, csak ideiglenesen elfogadott kiindulópontok vannak, amelyeket a vizsgálatnak és a megértésnek később felül kell vizsgálnia és meg kell haladnia.<sup>33</sup>

A hermeneutika Heidegger számára azonban elsősorban nem módszer, hanem az ittlét létének meghatározó eleme. Ezért a hermeneutika nemcsak a filozófiát jellemzi, hanem az ittlét mindenféle megértését. Természetesen a hermeneutikára ugyanaz áll, mint a létmegértésre. A hermeneutika univerzális, mint az ittlét megértésének mikéntje, módja, azonban ez nem jelenti azt, hogy ugyanolyan explicitiséggel rendelkezik, ugyanolyan tudatos, mint a filozófiai megértés. Szó sincs arról, hogy a hermeneutika olyan módszertani precizításra tenne szert az ittlét létében, mint a filozófiában. De az ittlét folyamatosan felülvizsgálja elvárásait, előfeltevéseit az átlagos hétköznapi megértésben is, és az ittlét átlagos hétköznapi megértésében is a saját létére megy ki a játék.

## 5.2. A hermeneutika kritikai szerepének a kritikája

A hermeneutika kritika jelentőségének értékeléséhez két szempontot kell megvizsgálunk. Nézzük az elsőt: azzal, hogy a megértés minden formáját egy holisztikus kép alapján képzeljük el, azzal kiindulásul feltételeznünk kell az egészet, amihez képest a részek belső relációi meghatározzák a részek értelmét, jelentését, és amely, mint relációs struktúra, összefogja ezeket. Az egész léteire vonatkozó feltevés kiindulópontját képezi a hermeneutikai értelmezésnek. A hermeneutikai megértés strukturális kritikai eleme, a spirálon való mozgás azonban nem érinti az egész léteire vonatkozó feltevést. Ha esetleg mégsem létezik a fenti tulajdonságokkal rendelkező integráló egész, ha hibásan posztuláltuk a létét, akkor az ebben megnyilvánuló tévedés a hermeneutika módszerének alkalmazása során nem tud kiderülni, és a hermeneu-

---

<sup>33</sup> Fehér szerint a heideggeri hermeneutika „az önmagára rákérdező kérdés, az önmagát kérdésessé tevő kérdés formájában ... a hagyományos ismeretelméleti szkepszist túllicitálja, s ez utóbbi helyébe a szkepszis következetesebb formájaként a hermeneutikai kérdezést állítja”. Fehér (1998), 140. o.

tika segítségével nem korrigálható. Nem világos például, hogy ha az ember élete csak véges, de nem alkot a holizmus követelményeit kielégítő *egészet*, akkor ez a heideggeri előfeltevésekből kiinduló hermeneutikai vizsgálat során hogyan derülhetne ki.

A második szempont, ami a hermeneutika kritikai jelentőségét korlátozza, az a megértés elmélyülésével kapcsolatos. Honnan lehet azt tudni, hogy a spirálon való mozgás egyre elmélyülő megértést eredményez? Hogy a korrekciók, amiket a rész-egész és az előzetes megértés-megértés kölcsönhatásban végrehajtunk, tényleg a helyes irányba viszik a megértést, és nem egyre inkább eltávolodunk a helyes értelmezéstől? Hogyan derülhet ki, hogy tévútra, vakvágányra kerültünk a spirállal, miközben minden egyes körben az értelmezési körnek magának – azaz a rész-egész és az előzetes megértés-megértés egymás összefüggésében történő újraértelmezésének – a megerősítését kapjuk? Ezzel összefüggő részkérdés az, hogy honnan tudjuk, hogy mikor kell megállni, mikor értünk elég közel egy elfogadható, értelmes interpretációhoz?

Ezekre a problémákra, úgy tűnik, a *Lét és idő* szellemében két válasz adható. Az első a fenomenológiát hívja segítségül. A fenomenológiai vizsgálat képes arra, hogy önmagát igazolónan közvetlenül láthatóvá tegye, és ezáltal belássa, hogy megértésünk a helyes irányba halad, illetve beláthatóan fel tudja mutatni a holisztikus integráló egészet. A látszat ellenére kétséges, hogy a fenomenológia itt tényleg megoldást ad. Először, mert kétséges, hogy mennyiben lehet közvetlenül láttatni és látni ezeket a bonyolult fogalmi konstrukciókat (integráló egész, elmélyülő helyes értelmezés stb.), és intuitíve belátni, hogy a rájuk vonatkozó feltételezések helyesek. Másodszor a fenomenológia elemzés maga is interpretáció, alkalmazza a hermeneutikát, és így már feltételezi a fenti problémák megoldását. Hiszen „a fenomenológiai deskripció módszertani értelme az *értelmezés*”<sup>34</sup>. Aligha képes tehát a fenomenológia az interpretáció helyességét megmutatni, a helyességre kritériumot adni a hermeneutikai kritériumokon túlmenően.

A második lehetséges válasz az – és talán ez rejti magában a hermeneutika kritikai szerepének termékenyebb értelmezését –, hogy

---

<sup>34</sup> LI 135. o.

semmilyen garancia nincs arra, hogy az egészet előzetesen helyesen vettük fel, illetve arra, hogy a spirálon az egyre elmélyülő megértés és nem az egyre durvább félreértés irányába haladunk. Eszerint a kritika szempontjából a lényeg a hermeneutikai megértés struktúrájának feltárásában van, amelyből éppen az derül ki, hogy *nem létezik a keresett garancia*. Továbbá kiderül, hogy a megértés során mely pontokon véthetjük el legsúlyosabban az irányt. Így az is világossá válik, hogyha elégedetlenek vagyunk az eredménnyel, akkor mely változtatásokkal kezdhetjük radikálisan újra a kérdezést, és alakíthatunk ki új interpretációkat. A hermeneutikai struktúra feltárásának kritikai jelentősége az, hogy rámutat, hol vannak a hermeneutika korlátai, és ezen korlátok meghaladásához milyen strukturális elemek megváltoztatásán keresztül juthatunk más, újabb – és esetleg más szempontok szerint jobb – interpretációkhoz.

\* \* \*

Mint hangsúlyoztuk, Heidegger hermeneutikájának a rugalmasság a legfőbb előnye. Nevezetesen az, hogy az előzetes megértést a tapasztalat birtokában felülvizsgáljuk, és az alapján alakítjuk ki a következő értelmezést, és így halad előre a kutatás. Ugyanakkor ez a rugalmasság egyben a legveszélyesebb pontja is egy megalapozás jellegű kutatási módszertannal összehasonlítva. Az egyszerűség kedvéért tekintsünk egy axiomatikus rendszert, és tegyük félre a gödeli problémákat! A megalapozás jellegű módszertan azon az alapon fogadja vagy veti el a vizsgált tételt, hogy az axiómákból bizonyítható vagy sem. A második esetben a megmentendő tétel függvényében persze felülvizsgálhatjuk az axiómákat, de ez nem legitim lépés ebben a módszertanban.<sup>35</sup> Vagyis, ha ez megtörténik, akkor elvileg legalább kritizálni lehet az eljárást. Ezzel szemben, hogyha a hermeneutikában az előzetes rögeszméinknek, elfogultságainknak vagy tévképzeteinknek megfelelően elindítjuk a kutatást, és a találtkakkal megerősítjük magunkat, majd az alapján

---

<sup>35</sup> Persze történetileg nagyon gyakran megесik, hogy újra értelmezzük az axiómákat vagy a fundamentumnak számító feltevéseinket, de a módszertan szempontjából ez nem legitim lépés.

további kutatásokat végzünk, és ott újabb értelmezések segítségével ismét megerősítjük magunkat stb., akkor ezzel a spirállal behajszolhatjuk magunkat a legképtelenebb álláspontokba. Az ilyen önbeteljesítő kutatásokra példa az ufológia vagy akár az éterelmélet. De nagyon hasonló a paranoiás beteg eljárása is. Hiszen mindig vannak olyan jelenségek, amelyek megerősítik az előfeltevéseinket, amelynek fényében az előfeltevéseinket módosítva újabb, megerősítő kutatásokat végezhetünk.<sup>36</sup> A hermeneutikai módszertanban nincsenek olyan rögzített igazságok, amelyek ellenőrzési pontot szolgáltatnának. Az előzetes tudás csak provizórikus, amelyet felül lehet (és kell) vizsgálni, és csak a kutatás általunk adott interpretációja határozza meg, hogy miként. Tehát amíg a fundamentalizmus egyben egy abszolút kritikai bázist is szolgáltat a kutatás számára, addig a hermeneutika ilyen nem rendelkezik, és a hermeneutikai kutatás spirálja, ha egyszer belekerültünk, akkor ellenőriz(het)etlenül vagy kritizál(hat)atlanul kígyózik előre. Maga a folyamat egésze kritizál(hat)atlan, miközben minden egyes lépés kritikusan megpróbál koherenciát teremteni az előstruktúra elemei és a segítségükkel létrejövő interpretáció között.

Heideggernek ezzel kapcsolatban talán az lehetne az álláspontja, hogy ugyanakkor ez a fajta egyre „mélyülő” kutatás valahogy mégiscsak megteremti önmaga kritikájának az alapját, ugyanúgy, ahogyan a normál tudományos tevékenység Kuhnnál megteremti a paradigma összeomlásának a feltételeit.

## 6. Destrukció: hagyományhoz való viszony

### 6.1. *Nyelv*

Heidegger szerint vannak kritikus tényezők, amelyek gyakran forrásai annak, hogy a jelenségeket elvétjük. Az egyik ilyen pont a

---

<sup>36</sup> Lásd Feyerabend (1975) példáit arra vonatkozóan, hogy mind az elfogadott, megbízhatónak tekintett, mind az elutasított, abszurd elméletek vizsgálata produkál igazolásokat és cáfolatokat.

nyelv, amelyet éppen ezért különös gonddal kell használnunk. A veszély kettős. Egyrészt a fecsegésben a nyelvhasználat képes elszakadni az eredeti, közvetlen tapasztalattól és ahhoz már csak a beszéd közvetítésén keresztül, egy felületes megértéssel kapcsolódni. Nem „a létezőt érti meg az ember, ... hanem,... amit mondanak róla. Ez az, amit megért, az *amir*-t viszont csak körülbelül, felszínesen.”<sup>37</sup> A fecsegés ráadásul el is fedi, hogy a nyelvhasználat mögött nem áll eredeti tapasztalat és megértés, valamint eltorlaszolja a hozzájuk vezető utat.<sup>38</sup> Másrészt, mivel örökölt szavainkat használjuk saját jelenlegi tapasztalatainkra, fönnáll annak a lehetősége, hogy a nyelv nem alkalmas jelenlegi tapasztalataink megragadására. Sőt esetleg félre is vezet bennünket, amennyiben a jelenségeket az örökölt szavaink és fogalmaink segítségével értelmezzük, és ezért nem vagyunk képesek megragadni őket.<sup>39</sup> Mindezek következtében csak külön erőfeszítéssel tudunk eljutni az eredeti tapasztalathoz, melyben a destrukció lesz segítségünkre.

## 6.2. A hagyomány

„Az ittlét »nem más«, mint önnön múltja saját létének módján ... egy átöröklött ittlét-értelmezésbe nőtt bele, és abban nőtt fel. Mindenekelőtt ebből érti meg magát... Ez a megértés tárja fel és szabályozza léte lehetőségeit.”<sup>40</sup> Ebből adódik, hogy minden kérdés és minden megértés történeti. Hogy a megértés történeti meghatározottsága világos legyen, először a vizsgálódásnak „a múlt pozitív elsajátításával” teljesen birtokba kell venni „legsajátabb kérdéslehetőségeit”<sup>41</sup>.

Ha azonban az ittlét eleve történeti, és az ittlét nem más, mint saját maga története, akkor miért kell újból erőfeszítést tennünk arra, hogy a múlt pozitív elsajátításával nyerjünk kiindulópontot a vizsgálódásaink-

---

<sup>37</sup> LI 316. o.

<sup>38</sup> LI 317–18. o. , továbbá LI 113. o.

<sup>39</sup> LI 113–14. o.

<sup>40</sup> LI 111. o. , SZ 20. o.

<sup>41</sup> LI 112. o.

hoz, illetve értsük meg saját vizsgálódásaink történelmi háttérét és meghatározottságát? A tradíció uralma azt jelenti, hogy „mindenekelőtt és többnyire éppen azt nem teszi hozzáférhetővé, amit »átad«, hanem inkább elfedi. Magától értetődővé teszi az átöröklöttet, és eltorlaszolja az eredendő »forrásokhoz« vezető utat, amelyekből az átöröklött kategóriákat és fogalmakat legalábbis részben hitelesen merítették. Sőt, a tradíció teljesen feledésbe is borítja ezt az eredetet.”<sup>42</sup> A tradíció kettős hatása tehát, hogy magától értetődővé teszi a dolgokat, valamint, hogy ez a magától értetődő már semmiféle kapcsolatban nincs az eredeti létviszonnyal, az eredeti forrástapasztalattal. Képes kiüresíteni és használhatatlanná, hozzáférhetetlenné tenni számunkra a hagyományban felhalmozott tapasztalatokat.

Attól függetlenül még dolgozik a hagyomány, hogy mi nem látjuk, milyen tapasztalatok alapján határozza meg a jelenlegi megértésünket, illetve a vizsgálódásaink irányát. Sőt talán annál inkább hat ránk, minél erőteljesebb ez a felejtő hatása, ami végső soron odavezethet, hogy „azokat a legelemibb feltételeket sem érti meg többé [az ittlét], amelyek egyedül tennék lehetővé a pozitív visszatérést a múlthoz, ennek produktív elsajátítása értelmében”.<sup>43</sup> Mondjuk a szavakat, amelyeket ránk hagyományoztak, végezzük a gesztusokat, a rítusokat, amelyeket öröklöttünk, anélkül hogy a szavak, gesztusok viselkedésminták mögött meglenne a hozzájuk tartozó, az alapjukat szolgáltató tapasztalat; meglenne az a viszony, amelyekből a szavak, a rítusok, illetve a viselkedésminták kialakultak. A hagyomány kiüresedése teszi szükségessé a kritikának azt a formáját, amelyet Heidegger destrukciónak nevez.

Tegyük hozzá, mindez igaz a kortárs értelmezésekre is, mint arra az előző szakaszban a nyelv tárgyalása során már utaltunk. Átvesszük a szavakat, a viselkedésmintákat, amelyeket másoktól kapunk, anélkül hogy megértenénk azokat a dolgokat, helyzeteket, amelyekre vonatkoznak. Ezért a kortárs értelmezettségek is a destrukció tárgyát képezik, *mutatis mutandis* ezek is beleértendők a hagyományba.

---

<sup>42</sup> LJ 113. o.

<sup>43</sup> LJ 113. o.

### 6.3. Destrukció

A destrukcióban a tradíció elemeinek áthagyományozódási történetét tárjuk fel, melynek során visszajutunk azokhoz az eredeti tapasztalatokhoz, amelyekből az adott szavak, viselkedésminták keletkeztek, s amelyeket közvetlenségükben azok kifejeznek. Újra elsajátítjuk ezeket a tapasztalatokat – ez a hagyomány produktív elsajátítása.

A destrukció kritikai szerepe több összetevőből áll. Egyrészt hivatott feltárni a ránk hagyományozott fogalmiság, megértési horizont eredetét, valódi tartalmát, hogy így megértsük azt az elő-struktúrát, amely a mostani megértéseinket meghatározza. A második feladata, hogy alternatívát kínáljon a jelen megértéseihez, értelmezéseihez képest. Hiszen a történelemi tapasztalathoz, elődeink tapasztalataihoz való viszonyulás olyan tapasztalatokat nyit meg számunkra, amelyek pillanatnyilag nem állnak rendelkezésre, és amelyek feltárása szélesítheti az értelmezési horizontunkat, szélesítheti saját létünk lehetőségeit, új lehetőségeket nyithat meg. A harmadik motiváció pedig közvetlenül kritikai. Ha a hagyomány képes ránk telepedni, képes uralomra jutni, akkor a hagyomány egyfajta erőszakot, diktatúrát képes rajtunk gyakorolni ebben a torzult, elfedett, kiüresedett formában.<sup>44</sup> Tehát a destrukció feladata, hogy felszabadítson minket a hagyománynak ettől a kiüresedett formájától, azáltal hogy az eredeti tapasztalathoz visszatérve a kiüresedett formákat új étellel töltjük meg, és új lehetőségként éljük meg.

Kétségtelen, hogy a hagyományhoz fűződő viszonyunk átalakulhat egy ilyen kiüresedett viszonyrá. Ugyanakkor a destrukció fent vázolt formája hordoz egy előfeltevést, amely implicit és tisztázatlan; amelyre rá kell kérdeznünk. Vajon mi garantálja, hogy van egy olyan pont, ahol valami eredeti megnyilvánul, van a hagyománynak egy olyan születési pontja, ahol a születés, a létrejövés ártatlanságában valami eredeti, tiszta, tulajdonképpen megnyilvánul? Miért lenne a régi, a születéskori, az eredeti bármivel is jobb, mint a mai, az új? Vajon nem egy idealizált

---

<sup>44</sup> Vö. LI 113. o.

tradicionalizmus, vagy a keresztény teológia paradicsomi állapotába vetett hit nyilvánul-e meg a destrukciónak ebben az előfeltevésében?<sup>45</sup> Ha Heideggernek ezt a múltra vonatkozó, transzhistorikus nosztalgiáját fenntartásokkal fogadjuk is<sup>46</sup>, akkor is megmarad a destrukciónak, mint kritikai eszköznek az első- és másodikként említett szerepe. Nevezetesen, a destrukció továbbra is alkalmas arra, hogy feltárjon alternatívákat, új lehetőségeket, valamint, hogy feltárja azt a horizontot, amelyen belül a kérdéseink, megértésünk, értelmezéseink stb. mozognak, és ennek kritikáját lehetővé tegye számunkra.

Más kérdés azonban, hogy a hagyomány uralmával szemben (a harmadik szempontból) felhasználható-e ez a kritika. Ugyanis, ha például semmi okunk a két és fél ezer évvel ezelőtti szubsztancia fogalmat eredetinek, és ezért tartalmasnak, valódinak tekinteni<sup>47</sup>, szemben a maival, amely kiüresedett, leszámaztatott és nem valódi; akkor nem jelentheti a leszámaztatott tartalmi kritikáját a pusztán időbeli kezdetet jelölő eredeti. A destrukció azonban még ez utóbbi értelemben is alkalmas arra, hogy felmutassa azokat a változásokat, módosulásokat, amelyeket a fogalmak a leszámazás során szenvedtek.<sup>48</sup> Nem világos azonban, mi támasztja alá, „hogyan az ontológiai területén minden „számazás” degenerálódás”.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Vö. Foucault (1977), 142–143. o.

<sup>46</sup> Heidegger transzhistorikus álláspontja talán úgy értelmezhető, hogy feltételezi, van egy alaptapasztalat (mint ahogyan vannak alapstruktúrák!), amelyik valahol egyszer a kezdeteknél megszületett, nyilvánvalóvá vált, és azóta is egyfolytában ugyanaz a tapasztalat határozza meg a léthez való viszonyunkat. Csak a mi viszonyunk ehhez az alaptapasztalathoz változhat, lehet autentikus, vagy inautentikus.

<sup>47</sup> És nem tekintjük például az akkori filozófiai fecsegés termékének, ahogyan pedig számtalan mai fogalmat a kortárs filozófiai fecsegés elemének tartunk.

<sup>48</sup> Vö. „A görög ontológia és története – amely a filozófia fogalmiságát sokféle leszámazáson és kapcsolaton (Verbindungen) keresztül mindmáig meghatározza...” (LI 114. o., SZ 21. o.)

<sup>49</sup> „Az ittlét létének ontológiai eredete nem »kevesebb«, mint ami belőle származik, hanem eleve erőteljesebb annál, és az ontológia területén minden »számazás« degenerálódás. Az »eredethez« való ontológiai előnyomulás nem a »közönséges értelem« ontikus magátólértetődőségéhez jut el, hanem számára



A tartalmi kérdéseken túlmenően a destrukció metaszinonon is kritikát jelent, méghozzá a filozófiai módszertannal szemben megfogalmazott kritikát. A destrukció, mint a filozófiai eszköze, vagy mint bármilyen megértéssel és vizsgálódással szembeni kritika eszköze, arra kényszerít minket, hogy a vizsgálódás történelmi szituáltságát egyfolytában szem előtt tartsuk, hogy erről meg ne feledkezzünk, és így a saját megértésünket éppúgy, mint az átörökölt megértéseket, előfeltevéseket, valamint az „időtlen” problémákat, egyaránt filozófiatörténeti kontextusában lássuk. Ilyen értelemben a destrukció, mint egy módszertani elem, a történetietlen filozófia kritikáját jelenti.

A destrukció is a kritika korábban említett teljességére törekszik: a félreértést is megérteni kívánja. Miközben benne vagyunk a félreértett, elfelejtett, torzult formában tovább élő hagyományban, feltárjuk az eredetet, és a hagyomány eredetéből, „történeti sorsából” láthatóvá tesszük, hogy miért éppen ilyen módon torzult el, és ezáltal érthetővé tesszük a torzulást.<sup>50</sup>

---

éppen minden magától értetődőnek a kérdésessége válik nyilvánvalóvá.” (LI 548. o. , SZ 334. o.)

<sup>50</sup> A kritika, mint a torzult formák torzulásának megértése, kapcsán lásd LI 44. §, az igazságról szóló részt, illetve a GA 56–57, 125–126. o. 125–127. oldalakat a Widersinn és a kritika értelmezésével kapcsolatban. A destrukció, amely fogalmak származását és történeti fejlődését, történeti változását követi nyomon, amely megmutatja azt, hogy egy fogalom hogyan lett azzá, ami, különös jelentőséggel bír az ontológia, közelebbről az ittlét vizsgálatával kapcsolatban. Ezekben a történeti változásokban ugyanis a fogalom változásának megértése során azokat a változásokat tudjuk nyomon követni, amelyek az ittlét létéből, az ittlét történetiségéből és az ittlét megértésének történeti létéből adódnak. A változások, a félreértésekkel és a torzításokkal együtt az ittlét létének nyomát viselik, és mint ilyenek alkalmasak arra, hogy belőlük magát az ittlétet megértsük. Így végső soron hozzájárulnak az ontológia megértéséhez. Ezért mondja Heidegger, hogy „[n]em csupán saját egzisztenciáját tette átláthatóvá, hanem magának az egzisztencialitásnak az értelmére, vagyis előzetesen a lét általában vett értelmére is rákérdezett, és ebben a kérdésben rálátás nyílt az ittlét lényegi történetiségére, akkor elkerülhetetlen a belátás: a létre vonatkozó kérdezést, melyet ontikus-ontológiai szükségyszerűségére való tekintettel mutattunk meg, magát is a történetiség jellemzi”. (LI 112. o. , SZ. 20. o.)

## 7. Fenomenológia

A *Lét és idő* fenomenológiai gyökerei szintén kritikai szemléletet hordoznak — erre utal a husserli „Vissza a dolgokhoz!” szlogen. Husserl nyomán a fenomenológia kritikusan viszonyul az elméleti konstrukciókhoz, a történeti hagyomány és a társadalmi viszonyok közvetítő — és ennyiben torzító — szerepéhez, amelyek az eredeti tapasztalatot elfedik. A fenomenológiai módszer feladata az eredetileg adott feltárása, az eredeti látás helyreállítása, illetve az, hogy hagyja a dolgokat megmutatkozni. Tehát az elméleti konstrukciókat, a történetileg hagyományozottat és a társadalmilag adottat a fenomenológiai módszer segítségével az eredetileg adott *alapján* kritizálhatjuk. Nyilván ez feltételezi, hogy van valami olyan tapasztalat, amely független az elméleti konstrukcióktól, a történeti hagyománytól és a társadalmi környezettől. Ez a feltevés Heidegger számára elfogadhatatlan.

Egy történeti szemléletű fenomenológiai hermeneutikában nem értelmezhető az eredetileg adott, és nem tekinthető a történeti hagyomány egyszerűen egy kiküszöbölhető és kiküszöbölendő zavaró tényezőnek. Ezért Heidegger az eredeti elfedettséget, ami abból adódik, hogy a leírás során az örökölt fogalmainkat használjuk, nem a torzító hatásokat kizáró redukció, hanem történeti hatásláncot feltáró destrukció segítségével igyekszik hozzáférhetővé tenni, és a kritikában hasznosítani. De a destrukció kritikai lehetőségeinek vannak határai, csak az eredeti tapasztalatra hivatkozva tudja az elméleti konstrukciók által létrehozott torzulásokat kritizálni. Így, mint arról már szó volt, Heidegger is feltételezi, hogy van egy eredeti, közvetlen tapasztalat, amelyben a dolgok a maguk valójában nyilvánulnak meg.<sup>51</sup>

Vitathatatlan a fenomenológia kritikai attitűdje, amennyiben csak a tapasztalat autoritását fogadja el, és mindent megkísérel, hogy ehhez a tapasztalathoz eljusson. Ugyanakkor, mint láttuk, a tapasztalat kétszeresen is közvetített. A tapasztalat mindig értelmezett, és az értelmezés a nyelv és a hagyomány uralma alatt áll. Ugyan reménytelennek látszik közvetlenül a tapasztalathoz fordulni, de mégis meg-

---

<sup>51</sup> LI 7. §

marad a törekvés valamilyen értelemben – vagy a korábban említett transzhistorikus eredeti ártatlanság, vagy a (transzhistorikus) alapstruktúrák értelmében – legalább közelebb kerülni hozzá a hermeneutika és a destrukció segítségével.

Tartsuk bár soknak, vagy kevésnek azt a szerepet, amit a tapasztalat az elméleti konstrukciók, a hagyomány vagy a társadalmilag adott kritikájában betölteni képes, marad a fenomenológia számára egy még nehezebb kérdés: hogyan kritizálható maga a tapasztalat? Ugyanis intuitíve világos, hogy van hibás tapasztalat, és ezeket alkalmasint éppen elméleteke hivatkozva szoktuk kritizálni. A heideggeri fenomenológia a fentiek szerint azonban jelentős korlátozást jelent a tapasztalat lehetséges kritikájára vonatkozóan. Úgy tűnik, a tapasztalt sem a közvetlen, sem az eredeti tapasztalat alapján, sem elméletek alapján nem kritizálható. A közvetlen tapasztalat nem hozzáférhető, az eredeti tapasztalat kritikai ereje homályos, az elméleti konstrukciókkal szemben pedig a fenomenológia eredendően bizalmatlan, és a kettő viszonyában a tapasztalat élvez elsőbbséget.

## 8. Konklúzió: fundamentálonológia – fundamentálkritika

A *Lét és idő* alapvető célja kidolgozni és bemutatni a lét legalapvetőbb struktúráit. (Noha ténylegesen csak az ittlét alapszerkezetéig jut el.) Ezek egyrészt abban az értelemben fundamentálisak, hogy minden további létező létének előfeltételét jelentik – így az ember nevű létező létének is. Másrészt abban az értelemben, hogy eredetiek a többi létstruktúrához képest, ezek azokból származtathatók. A legalapvetőbb struktúrák, mint korábban jeleztük, kijelölik a lehetséges kritika határait, ugyanakkor kritikai jelentőségük is van. Hiszen ezek azok a struktúrák, amelyekre támaszkodva a transzcendentális módszertant alkalmazva kritizálhatók a partikuláris struktúrák, a konkrét létviszonyok. A destrukció, a hermeneutikai megértés és a fenomenológiai interpretáció, mint kritikai eszközök, számára is ezek a struktúrák jelentik a legáltalánosabb „kiindulópontot”, a fundamentális *kritikai szempontot* és *alapot*. A destrukció a feltárt eredeti létstruktúrához képesti „degenerálódá-

sokat”, transzformációkat mutatja fel, ezek az alapstruktúrák adják (adhatják egyáltalán) a fenomenológiai interpretáció legáltalánosabb keretét, és ezek a hermeneutikai szituációnak a legáltalánosabb elemei, melyre a módszertani önreflexiónak figyelemmel kell lennie.

Tehát azzal, hogy a heideggeri filozófia a legáltalánosabb létstruktúra kidolgozására tesz kísérletet, egyúttal az általa alkalmazott kritikai módszerekkel értelmezhető legáltalánosabb kritika kereteit is kidolgozza. A kidolgozandó tartalom (ti. a fundamentális létstruktúrák) maga is kritikai eszközzé válik, és a kidolgozás során alkalmazott kritikai módszertani eszközökkel szoros egységet alkot; és végül így együtt adják meg a legáltalánosabb kritika eszközét. A fundamentálonológia egyben fundamentálkritika — noha ez a kritika, mint kiderült, lényeges pontokon alapvetően korlátozott.

## RESUMEE

Heidegger's Being and Time will be analyzed from the point of view of its critical import. First of all we shall see how the concept of critique can be

understood in connection with the BT then the critical relevance of Heidegger's fundamental methodological tools will be discussed.

## Irodalom

- Fehér M. I. (1998): *Heidegger és a szkepticizmus*, Bp.: Korona Nova  
Feyerabend, P. K. (1975): *Against Method*, London: NLB  
Foucault, M. (1977): „Nietzsche, Genealogy, History”, in: *Language, Countermemory, Practice*, (szerk.: D. F. Bouchard), Ithaca: Cornell

- Heidegger, M. (1989): *Lét és idő* (ford. Vajda M. és mts.-i), Bp.: Gondolat (LI)
- (1964) *Sein und Zeit* (10. kiad.) Tübingen: Niemeyer (SZ)
- (1994) „...költőien lakozik az ember...”, Bp.: T-Twins
- Popper, K. R. (1997): *A tudományos kutatás logikája* (Ford.: Petri Gy. és Szegedi P.), Bp.: Európa
- Schwendtner T. (2000): *Heidegger tudományfelfogása*, Bp.: Osiris – Gondolat
- Vattimo, G. (1997): *Beyond Interpretation*, Cambridge: Polity

# A REJTÖZKÖDŐ PÁRHUZAMOSSÁG\*

TANÁCS JÁNOS

*„A tárgyak semmifajta kezelésmódja  
sem emelkedik a másik fölé.  
A matematikai megismerés nem szigorúbb,  
mint a filológiai-történeti.  
Csupán »egzakt«, de ez nem azonos  
a szigorúsággal.”  
(Martin Heidegger: Mi a metafizika?)*

A magyar matematikának, sőt a magyar tudománynak és kultúrának van egy sokat dédelgetett hőse: Bolyai János. Emellett azonban Bolyai János munkássága a matematikatörténet tudományának vizsgálati tárgyát és matematikafilozófiai elemzések kiindulópontját képezi. Az előbbiek okán Bolyai messzemenően több, mint a matematikatörténet-írás érzelmektől távol tartható, semleges alanya; sokkal inkább mítosz. A mítosz ápol és a mítoszt ápolni illik – azonban az olyan valós, vérbeli figurák esetén, mint József Attila vagy Bolyai János, a mítosz el is takar. Különösen megnehezíti a tárgyilagos bánásmódot, ha olyan eredendő lelkiismeret-furdalással közelítünk a témához, mint Bolyai esetében tenni szoktuk. Az élve, később pedig jeltelen sírba eltemetett, saját korában rangján alul értékelt és mellőzött, majd elfeledett zseni mítosza, akinek személyére és művére a magyar tudomány figyelmét jókora késéssel a külföldi tudománynak kellett felhívnia, nem múlt

---

\* A dolgozat elkészítését az OTKA F032062. És a T037054. számú pályázata támogatta.

lelkiismeret-furdalásunkat eredményezi. Tóth Imre azonban arra figyelmeztet, hogy a nem-euklideszi geometria meg nem értettsége keletkezésekor, és még sokáig utána sem egyedülálló, főként pedig nem a honi tudományos élet állapotából (értsd: elmaradottságából) eredeztethető jelenség.

A mítosznak azonban megvan a maga matematikatörténeti vetülete is, amely Bolyai fő művének standardizálódott olvasatában összegződik. A standard nézet egy első látásra meglehetősen egységes képet tár elénk azzal kapcsolatban, hogy az *Appendix* mit és hogyan foglal magában. Az egymást első körben kölcsönösen megerősítő álláspontok szövevényéből álló nézetet közelebbről szemügyre véve olyan finom, de nem jelentéktelen eltéréseket találhatunk, amelyek végül elvezetnek az egész álláspont megkérdőjelezéséhez.

### **Bolyai János *Appendix*ének standard matematikatörténeti nézete**

A mindig aktuális tudományos szempontoktól független apropót Bolyai János születésének kétszázadik évfordulója mellett Simonyi Károlynak a *Természet Világa* különszámaként nemrégiben megjelent *A magyarországi fizika kultúrtörténete (XIX. század)* című munkája szolgáltatja. Simonyi a mű második, *Eukleidész a pszeudoszférán* című fejezetét szentelte a Bolyai–Lobacsevszkij-féle nem-euklideszi geometriának, természetesen a magyar vonatkozások előtérbe állításával.

Az a matematikatörténet-írási tézis, amelyet vitatni kívánok, meglehetősen vegytisztán jelenik meg Simonyi Károly dolgozatában. Simonyi, természetesen, korántsem egyedüli képviselője e nézetnek. Az *Appendix*, vagy általánosabban a Bolyai-geometria standard matematikatörténeti nézetének képviselői közé kell számítanunk Dávid Gyulát, Kárteszi Ferencet, Weszely Tibort, Tóth Imrét valamint Vekerdi Lászlót is.

A tézis azt állítja, hogy (1) a mű első paragrafusában (2) nem más, hanem maga Bolyai János az, aki (3) a párhuzamosságot értelmezi,

definíálja vagy újradefiniálja.<sup>1</sup> Különbség pusztán a tézis megfogalmazásainak harmadik feltételében mutatkozik, ám ezt a nézet maga nem problematizálja.

E tézis tarthatósága – a harmadik feltétel közös, legjóindulatúbb értelmezése mellett is – minimálisan megköveteli, hogy a mű első paragrafusában explicit módon megjelenjék a „párhuzamosság” – vagy a neki megfeleltethető kifejezés. Egyszerűbben: Bolyai Jánosnak e terminust az inkriminált helyen *közvetlenül használnia kell*.

## A „párhuzamosság” hiánya az első paragrafusban

Mielőtt nekifognánk, hogy az *Appendixre* érvényes megállapításokat tegyünk, tisztáznunk kell, hogy mit is keresünk valójában? Az óvatosság oka, hogy az *Appendix* nem magyarul, hanem latinul íródott – így a „párhuzamos” szóra, mint magyar kifejezésre nem számíthatunk. A „párhuzamos” a magyar nyelvújítás korának terméke, amely csupán egyetlen a „paralléla” magyar műszóval történő helyettesítésére tett számos javaslat közül. A versenyt, mint látható, a „párhuzamos” nyerte, ám e küzdelmet a „parallel” terminus, jelenlegi hétköznapi ismertségét tekintve, bizonyos értelemben maga is túlélte.

A párhuzamosság problémájának történeti forrásául Eukleidész *Elemek* című munkája számított, legalábbis a megoldásával kísérletező geometerek történeti közösségen belül.<sup>2</sup> A „párhuzamosság” *Elemekben* szereplő kifejezése „παράλληλος” alakban Arisztotelész korára már ismert és használt kifejezéssé vált;<sup>3</sup> később e kifejezés került át a latin nyelvbe is, úgynevezett háromvégződésű melléknévként. E kifejezés hímnemű alakja a „parallélus”, míg nőnemű alakja a visszatérően

---

<sup>1</sup> Vö. Dávid Gyula (1944:37–8.), Kárteszi Ferenc (1973: 124.), Simonyi Károly (2001:34.), Tóth Imre (1953:293.), Vekerdi László (1994:8–9.), Weszely Tibor (1981:65.), uő. (1981:83.) és uő. (1981:137.). A nemzetközi szakirodalomból lásd például Fauvel-Gray (1987: 528-9.) valamint Torretti (1978: 56.)

<sup>2</sup> Tóth (2000: 144-5.)

<sup>3</sup> Heath (1956:190.)



felbukkanó „paralléla”. A nőnemű alak azért választódott ki és önállósodott, mert ragozásának a szintén nőnemű „linea” (vonal) szóhoz, vagy a már jelzővel ellátott „linea recta” (egyenes vonal) szókapcsolathoz kellett igazodnia.

Ezek után nekifoghatunk a kérdés megválaszolásának, hogy alátámaszthatóak-e a bevett nézet első paragrafussal kapcsolatos kijelentései? Az első paragrafusban, a nézettel összhangban, a ‘parallélus’-ra utaló terminusnak kell szerepelnie, míg a megengedhető eltéréseket a latin nyelv ragozási sajátosságai szabják meg. Akinek keze ügyében van Kárteszi műve (amely közli az *Appendix* faksimile-másolatát), vagy Simonyi fizikátörténeti vázlata (amelyben az inkriminált rész szintén megtalálható), könnyűszerrel leellenőrizheti, hogy a „paralléla”-ra utaló, vele kapcsolatba hozható kifejezés az *Appendix* első paragrafusában egyáltalán nincs. Ezt a Simonyi által megadott magyar fordítás ismételt, figyelmes olvasása is megerősíti. Ha ugyanis nem tartjuk természetesnek, hogy lássunk valamit, ami nincs ott, vagy értelmezzük a szöveget olyasvalami alapján, amihez magából a műből, a szerzőtől nem kapunk semmilyen támpontot, akkor, tárgyilagosan szemlélve, a „párhuzamosság”-ra a magyar fordításban sem utal semmi! (Simonyi 2001: 34.) Ha van is ott bármi, akkor az korántsem a maga „természetességében” található meg!

A párhuzamosok problémája és története által kitüntetett, továbbá a mű nyelvének figyelembevételével valóban megalapozottan odaillő kifejezés nem jelenik meg az első paragrafusban. Ennek következtében bármely további értelmezésnek körültekintőnek és alaposnak kell lennie, továbbá saját álláspontja és a *Bolyainak tulajdonított* álláspont határozott elkülönítésére kell törekednie.

Az az ellenvetés bukkanhat fel, hogy az első paragrafusban található különös ¶ jel hivatott a „párhuzamosság” jelölésére. Az indoklás szerint e talányos jelölés célja a korábbi, „szemléletes euklideszi fogalmaktól” történő eltávolodás és eltávolítás. Az ilyen jellegű magyarázatok az első paragrafussal kapcsolatos probléma nyílt beismerése helyett a nézet burkolt formában történő megmentésére tesznek kísérletet. A szokatlan jel vagy jelek értelmére, és általában a jelhasználatra irányuló kérdés mindenképpen jogosult, ám az adott esetben a párhuzamosság megnevezésének, értelmezésének, definíciójának semmiképpen sem tekint-

hető. A probléma legnyíltabb vállalása és legkifejlettebb védelme Salló Ervin tudománytörténeti vázlatában (1974) jelenik meg. Salló szerint az *Appendix*-ben:

„BOLYAI JÁNOS szimboliztikája bonyolult kifejezéseket pótol. S ezt nemcsak a tömörség kedvéért teszi, hanem azért is, mert el akarja kerülni a szemléletességtől átítatott hagyományos terminológiát. Az »Appendix« mondanivalója a párhuzamosok problémája körül kristályosodik, mégis a »párhuzamos egyenes«, ill. »párhuzamos« kifejezést BOLYAI J. az »aszimptota« szóval helyettesíti és ezt is csak egyszer használja (egy lábjegyzetben), a szövegben mindig  $\parallel$  jel fordul elő. S joggal, hiszen az »Appendix« 1. §-ában meghatározott »párhuzamosság« tisztán *logikai* jellegű és összeegyeztethetetlen a párhuzamosságnak szemléletünk által megszokott, euklideszi meghatározásával.”<sup>4</sup>

A helyzet tovább bonyolódott, a standard nézet szemszögéből pedig egyértelműen rosszul alakul. Ezek szerint ugyanis a párhuzamosság első paragrafusbeli értelmezését mindössze egyetlen helyen, a lábjegyzetben megadott „aszimptota” támasztaná alá. Ily módon messzebb kerültünk a „párhuzamosság”-tól, mint ahol a védelem fellépése előtt álltunk. Salló pedig explicit módon azt is beismerte fejtegetése során, hogy az első paragrafusból a „valóban odaillő” terminusok tényleg hiányoznak. Ami alátámasztható marad, az mindössze az „aszimptota” kifejezés és az első paragrafus közti összefüggés – ám ez is csak áttételesen, egyetlen lábjegyzet-hivatkozás révén!<sup>5</sup> Salló műve mindenestre páráját ritkítja annyiban, hogy nem elmossa, hanem kiemeli az első paragrafus tartalma és az álláspont szokásos megfogalmazása között feszülő szakadékot, és explicit magyarázatot kínál áthidalásukra.

---

<sup>4</sup> Lásd Salló (1974:34–35.)!

<sup>5</sup> Az első paragrafus és az aszimptota közötti kapcsolat, valamint az „aszimptota” és az „aszimptotikus paralléla” elég heterogén módon jelenik meg a bevett nézet egyes szerzőinél, az utóbbi kettő egymással történő azonosítása pedig önmagában is problémákat vet fel. Az eltérések összevetéséhez kiindulópontul lásd az 1. Lábjegyzet alatt megadott hivatkozásokat!

## Az *Appendix* jelmagyarázata, jel- és fogalomhasználata

Térjünk vissza az *Appendix* belső világához, és vegyük újfent górcső alá. Az *Appendix* egyik nagyon különleges vonása a mű elején közölt *Explicatio signorum*, azaz egyfajta jelmagyarázat. E rendkívül pontos és részletes jelmagyarázatban Bolyai János előre megadja bizonyos jelek értelmezését, így például: merőleges, szög, derékszög, kongruencia (egybevágóság), határérték, az ' $r$ ' sugarú kör kerülete, illetve területe és mások. Ez az előrebecsátott jelmagyarázat hasonlít, és egyben igazodik is Bolyai Farkas *Tentamenjének* eljárásához, amelynek függelékeként az *Appendix* megjelent. Bolyai János természetesen alkalmaz a műben olyan további jelöléseket, amelyek a jelmagyarázatban nem kerültek értelmezésre. Ilyen külön nem értelmezett jelek a következők:  $+$ ,  $<$ ,  $>$ ,  $=$ ,  $0$ ,  $\pi$ ,  $\sin$ ,  $\cos$ ,  $\tan$ ,  $\cot$ ,  $\log$ nat,  $\Delta$ ,  $\square$ ,  $\sin$ vers,  $i$  és a hatványozás szokásos jelölései. Ezek egy részét valóban úgy tekinthetjük, mint triviálisan ismert, előzetes értelmezésre nem szoruló vagy önmagukért beszélő jelöléseket. Bolyai azonban az *Explicatio signorum* keretében nem értelmezi sem az első paragrafusban bevezetett ' $\mathbb{L}$ ' jelet, sem a huszonkettedik paragrafusban bevezetett ' $\mathbb{L}$ ' jelet. Előbbit a legelőször nem metsző (fél)egyenes, míg utóbbit az egyenlő távolságú  $L$ -vonalak jelölésére használja. Mindkét jelle igaz, hogy Bolyai nem kapcsol hozzájuk az euklideszi fogalmi rendszerben használatban lévő kifejezéseket, így a „párhuzamosság” kifejezést sem. Bolyai tehát sem a jelmagyarázatban, sem a jelek bevezetésének módjában nem tesz különbséget közöttük. Mindezek következtében nincs alap arra, hogy a bevett nézet *rá hivatkozva* az első paragrafusban bevezetett jelhez inkább hozzárendelhesse a kérdéses terminust, mint a másikhoz.

## A nem-euklideszi geometria fogalmi meghatározatlansága

Az utóbb bevezetett ' $\mathbb{L}$ ' jellek megfeleltethető fogalom az *ekvidistancia*, vagy *egyenlőtávúság*, vagy, a korabeli nyelvnek megfelelően, az *egy(en)közűség*. E fogalom pedig az *euklideszi geometrián belül* (de csakis

ott!) szinonim a párhuzamossággal. A helyzetet bonyolítja, hogy az euklideszi geometriában nem kettő, hanem három kifejezés jelentésének kölcsönös szinonimitása áll fenn. Itt ugyanis síkbeli egyenesekre a „párhuzamos”, a „nem-metsző” és az „egyenlő távolságú” kölcsönösen azonos jelentésűek. A nem-euklideszi geometria fogalmi rendszerébe belépő, sőt terminológiájának megteremtése előtt álló geométer azzal a problémával találja szemben magát, hogy az euklideszi geometriában érvényes szinonimitások a nem-euklideszi geometriában nem tarthatók fenn együttesen ellentmondás nélkül. A nem-euklideszi geometriában a szinonimitási viszonyok megszűnése következtében egyfajta fogalmi meghatározatlanság áll elő. E meghatározatlanság eredményeként az úgynevezett „fogalmi általánosítás” iránya nem adott egyértelműen, ez azonban nem az „euklideszi fogalmak szemlélethez kötöttségének”, vagy „empirikus feltöltöttségének” következménye. Az euklideszi síkon ugyanis a párhuzamosságnak nincs, nem is lehet külön jelzője, legfeljebb triviálisan üres és semmitmondó. A nem-euklideszi síkon azonban már van értelme aszimptotikus és nem-aszimptotikus parallélákról beszélni. Ekkor a párhuzamosság, akár tudatosan, akár öntudatlanul is a 23. euklideszi, úgynevezett nominális definícióval azonos értelemben a nem-metszéssel került azonosításra. Ilyen és csak ilyen értelemben pedig éppen hogy megtartja, és nem újradefiniálja a párhuzamosságot. E fogalmi kiterjesztés mellett voksolva az „aszimptotikusság” az irányítást figyelembe véve egyet, irányítás nélkül két egyenest *jelöl ki* a nem-metszők, azaz a párhuzamosok közül. Itt tehát a jelző nem üres és nem semmitmondó. A „nem-aszimptotikus parallélák” pedig nem aszimptotikus és egymást nem metsző egyeneseket írnak le. Itt egyúttal az is megmutatkozik, hogy az euklideszi rendszerben még egyértelmű definíció hogyan válik határozatlanná a nem-euklideszi geometriában. Ez azonban csak az egyik, és nem az egyedüli a választható fogalmi kiterjesztések közül.

Egy másik lehetséges alternatíva az euklideszi nominális definíció feladása lehetne, legalábbis azon vonatkozásában, hogy minden síkbeli nem-metsző egyenest párhuzamosnak tekintsünk. Nevezhetnénk például párhuzamosnak az *Appendix* legelső paragrafusában jellemzett, a forgatás során előálló legelső nem-metszőt. Ekkor azonban a párhuzamosság magában foglalja az aszimptotikusságot, jelzőként

történő szerepeltetése pedig újra csak semmitmondó lenne. Ebben az esetben a „párhuzamos” nem azonos jelentésű a „nem-metsző”-vel, az „ultrapárhuzamos” pedig a nem-metszők osztályán belül jelöli ki a nem-párhuzamosakat. Ezt az alternatívát az euklideszi nominális definícióra vonatkoztatva joggal nevezhetnénk a párhuzamosság újradefiniálásának.

A fogalmi kiterjesztés lehetséges harmadik útját a „párhuzamosság” és az „egyenközűség” szinonimitásának nem-euklideszi geometrián belüli fenntartása egyengeti. Azt pedig, hogy e kettő – empíriától vagy hétköznapi szemlélettől függetlenül – milyen szorosan tapad össze, és milyen nehéz egyiket a másiktól leválasztani, a következő két példával szeretném illusztrálni – mindkettő a standard nézet képviselőitől származik. Az első Kárteszi Ferenc *Appendix*-kommentárjából (1973:141.):

„Ha a paraciklust önmagában eltoljuk – a tengelyeket a görbéhez mereven kötöttnek képzeljük –, egy tengelynek bármely pontja paraciklust ír le. Az így származtatott paraciklusokat egymáshoz képest párhuzamos vagy egyenlőközű paraciklusoknak nevezzük.”

A szerzőtől származó kiemelés külön nyomatékot is ad a két terminus szinonimitásának. Hasonlóan vélekedik Weszely Tibor, aki szerint Bolyai az „*Appendix* 22-24. §-aiban az egymástól ugyanolyan távolságra futó, tehát közös tengelyekkel rendelkező paraciklus ívekre vonatkozó tételeket bizonyít”, és „ezek a paraciklusok bizonyos értelemben párhuzamosoknak tekinthetők, mely viszonyt a „||” szimbólummal jelöli” (Weszely, 1981: 87.). E „bizonyos értelem” éppen a párhuzamosság euklideszi geometriából származó egyenközűség-értelme.

## A párhuzamosság tényleges értelmezése Bolyainál

Tézisem az, hogy bár a „paralléla” kifejezés nem jelenik meg explicit módon sem az első paragrafusban, sem az *Appendix* egészében, rejtőzködve mégis megbújik a műben. Nem ott található azonban, ahová

eredetileg vártuk, vagy ahol lenni hittük, hanem az elméletileg indokolható *másik* helyen. Egészen pontosan a 22. §-ban bevezetett jel fedi e kifejezést. Ezek mellett a következők szólnak.

### 1. Bolyai kritikai megjegyzései Lobacsevszkij művéről

Bolyai János 1850 körül részletes észrevételeket fűzött Lobacsevszkij *Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien* (Geometriai vizsgálatok a párhuzamosok elméletének köréből) című művéhez. A címet követően a mű tizenhatodik szakasza az első hely, ahol Lobacsevszkij a „parallellinien” kifejezést használja. Habár a „definíció” kifejezést Bolyaihoz hasonlóan ő is kerüli, ám esetében igaz, hogy e terminust *definíciószerűen* vezeti be. Az inkriminált rész Lobacsevszkij művében a következőképpen hangzik:

„16. A síkban az egy ponton átmenő egyenesek, egy adott egyeneshez való viszonyukat tekintve, két osztályba sorolhatók: a *metszők* és a *nem metszők* osztályába. A két osztály határát alkotó egyenest az adott egyenessel párhuzamosnak nevezzük.”<sup>6</sup>

Lobacsevszkij műve tehát többé-kevésbé megfelelne a standard nézet álláspontjának, így esetében helyénvaló a „parallel(linien)” „párhuzamos (vonal)”-ként történő magyarra fordítása is, például a mű címében. A „parallel” szó közvetlen használata Lobacsevszkij művében, továbbá Bolyainak a művel kapcsolatos – rá jellemző módon nyelvileg rendkívül aprólékosan, magyar nyelven megfogalmazott – kritikai megjegyzései megengednek néhány észrevételt. Ezek egy részét már Paul Stäckel múlt század elején tett reflexiói is előrevetítik, így az ő kommentárjába ágyazva idézem Bolyaiét:

---

<sup>6</sup> Lobacsevszkij (1951:43.)

„A 25. § után, amelyben a paralellákra (vagy szerinte<sup>7</sup> az asymptotákra) vonatkozó tételek véget érnek,<sup>8</sup> János kifejti, hogy e tant a tervezett »tökélyes rendszerben« milyen sorrendben fogja előadni.

»Az Appendix« 1. §-a három részre szaggatva: melyből az első a szintér' magyarázatát foglalja magában.»<sup>9</sup>

A fordító, Rados Ignácz lábjegyzetben adja meg a „szintér = szinte erő, asymptota” magyarázatát. Ez pedig az első paragrafusban körülírt határ-(fél)egyenes „aszimptota”-ként, és nem „paralléla”-ként történő azonosítását támasztja alá. A Bolyai által választott, különösen hangzó magyar szó, a „szintér” Bolyai Farkas *Tentamen*jének függelékeként megjelent *Egy kis jelentésében* az „asymptota” helyettesítésére tett javaslat.<sup>10</sup> A „paralléla” felváltására benyújtott, rendelkezésre álló kifejezések a következők voltak: *mellékes* (Apáczai Csere János, 1653), *egy köz arányu, egy arányos közü* (Molnár, 1777), *egyarányozatu, meneteli párvonás* (Benyák, 1786), *egyközü* (Dugonics András, 1784), *párhuzamos* (Pethe, 1812), *egyenközü* (Kerekes, 1827), *egyforma-közü* (Kereky, 1835), *egyenirányu, hasonirányu, hasonközü, parallel* (Nagy, 1838), *közegyen* (Tarczy, 1841).<sup>11</sup> Mivel Bolyai János nem a „paralléla” helyett javasolt magyar szavak közül választ Lobacsevszkij művének fordításakor, ezért közvetett módon sem kapcsolja össze a „paralléla”-val az első paragrafust. Ezek után Lobacsevszkij művének eredeti címét és a Bolyai által erre adott fordítást összevetve egy elsőre meglepő és nehezen értelmezhető jelenséget tapasztalunk.

„Észrevételek Lobatsewsky Miklós orosz császári valóságos tanácsnok és a kasani egyetemeni rendes tanárnak az egy-közü egyenek vagyis a' XI. Euklidi elv' tárgyában tett Berlinben 1840-évben ki-jött és a Fincke könyv-(kereskedő)-boltjában található ür-tani vizsgálataira nézve.”<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Értsd: Bolyai János szerint

<sup>8</sup> Értsd: Lobacsevszkij művében

<sup>9</sup> Stäckel (1914: 139.)

<sup>10</sup> Bolyai, Wolfgang (1904: 406.), *Tentamen* II. kötet

<sup>11</sup> Keresztési (1935:144.)

<sup>12</sup> Stäckel (1914: 135.)

Lobacsevszkij művének eredeti, teljes német címe:<sup>13</sup>

Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien von Nicolaus Lobatschewskij. Berlin 1840 in der G. Finckeschen Buchhandlung.

Bolyai fordításának és feljegyzésének alapossága megfelel a róla kialakult képnek, amely szerint általában a nyelvi-kifejezésbeli dolgok vonatkozásában éppen annyira szigorú volt, mint speciálisan a matematika birodalmán belül. A cím fordításánál a „parallellinien” kifejezést „egy-közü egyen”-nek fordítja – teljes összhangban azzal, ami a nyelvújítási javaslatok felől nézve várható.

Mivel azonban Bolyai a „parallel”, „parallellinien” kifejezés különböző előfordulási helyeihez eltérő magyar kifejezéseket társít, ezért a két eltérő fordítási megoldás *együttesen* Bolyai inkoherens terminushasználatát mutatná. Megmagyarázható-e racionálisan e jelenség, vagy a Bolyairól kialakult képpel ellentétben mégis egyfajta fogalmi lazaságként, inkonzekvenciaként kell elfogadnunk?

A szinonimitások feladásának kényszerítő jellege és az alternatív fogalmi kiterjesztések lehetősége szolgáltatja számunkra e jelenség magyarázatát. A nem-euklideszi geometria felfedezőjének első lépésben van választási lehetősége, hogy a szinonimitási viszonyok mely elemét adja fel, és melyiket őrzi meg. A szinonimitási viszonyok fenntartására és feladására vonatkozó döntéssel szemben követelményként jelentkezik az adott fogalmi kiterjesztésen belüli belső ellentmondások és következetlenségek elkerülése. Egy-egy fogalmi kiterjesztés önmagában konzisztens és konzekvens lehet, ám e kiterjesztések egymáshoz viszonyítva nem lesznek kölcsönösen egyértelműek: az egyik fogalomrendszerből a másik inkonzekvensnek látszik, és fordítva. A két fogalmi rendszer, és nem az őket hordozó természetes nyelvek (a magyar és a német) azok, amelyek nem fordíthatók le egymásra egy az egyben. Az előbb felszínre hozott jelenség tehát azt mutatja, hogy Bolyai János és Lobacsevszkij a fogalmi meghatározatlanság feloldására nem azonos utat választottak, és Bolyai saját fogalmi kiterjesztésének *belső*

---

<sup>13</sup> Lobacsevszkij művét közli például Reichardt (1985).



konzisztenciája védelmében kényszerül Lobacsevszkij terminusainak látszólag inkonzekvens fordítására.

A cím fordításakor, ahol nem áll „tartalom”, példáulul tétel, a kifejezés mögött, Bolyai egy terminus-terminus megfeleltetést valósít meg. Ez azonban arra mutat, hogy Bolyai János számára a „parallelizmus” nem a nem-metszéssel, hanem az egyenközűséggel volt szinonim. Másként kifejezve: Bolyai nem az euklideszi 23. definíció által meghatározott értelmet kapcsolta a „paralléla” kifejezéshez.

Ezek után természetesen mindazokhoz a helyekhez, ahol Lobacsevszkij művének kontextusa megszabja tartalmilag, hogy Lobacsevszkij mit ért vagy mire alkalmazza a „parallellinien” kifejezést, Bolyai már nem társíthatja a cím fordításakor használt kifejezést. A 16-25. szakaszok kapcsán Bolyai tartalmi fordítást végez: azt a terminust használja, amely szerinte a „dolog lényegére mutat”.<sup>14</sup>

## 2. Az *Appendix* rejtőzködő parallélája

Az előző szakasz kronológiai adatai alapján a történeti forrás keletkezési ideje meglehetősen távol esik az *Appendix* születésének időszakától. E történeti bizonyítékok kronológiai adatoktól történő függetlenítése az *Appendix* visszamenőleges interpretálásának céljából elfogadhatatlan lenne. Eredményeink a mű születésének idején érvényben lévő fogalmi rendszerről, a fogalmi általánosítás aktuális stádiumáról közvetlenül nem mondanak semmit. Ahhoz azonban mindenképpen elégségesek, hogy megnyissák az utat a következő alternatíva előtt: vagy (1) az idők során jelentékenyen változó, vagy (2) időben többé-kevésbé konstans, ám a bevett nézetétől eltérő paralléla-értelmezést kell Bolyainak tulajdonítanunk. A standard nézet jelentős módosítások és finomítások után összeegyeztethető lenne az első esettel. Ám még ebben az esetben is figyelembe kellene vennünk, hogy a – minden valószínűség szerint fogalmi kiérleltséget eredményező – kései időszakban olyan végpontra jut el a paralléla-

---

<sup>14</sup> Bolyai Farkas kifejezése.

fogalom Bolyainál, amely ellentmond a bevett nézet által képviselt álláspontnak. Továbbra is fennáll azonban a kérdés, vajon rekonstruálható-e az *Appendix* keletkezésekor érvényben lévő fogalmi-terminológiai állapot? Eddigi, különösen a kései stádiumra vonatkozó eredményeink arra ösztönöznek, hogy még egyszer, alaposan átfésüljük a művet.

Először is érdemes felfigyelnünk arra, hogyan Bolyai az értelmezett jeleket, például a háromszög „Δ”, a szög „^” vagy a merőlegesség „⊥” jeleit kezeli. A szövegben ugyanis a következő sajátos formákat találjuk:

Δlo, Δlorum, Δli, Δla

Alus, Alum, Ali, Alo, Alos, Alorum

[ri, [res, [ria, [rium, [ribus, [riter

Az alapjeleket a jel által lefedett latin kifejezés ragozott alakjainak megfelelő toldalékok egészítik ki.<sup>15</sup> Hasonlóan ahhoz, mint amikor a háromszög rövidítésére bevezetett „Δ” jel használatával továbbra is szeretnénk megőrizni a szöveg helyes, értelmes és összefüggő kiolvashatóságát. Ekkor például a „háromszögek” a „Δek”, esetleg „Δ-ek”, a „merőlegesek” pedig a „[en”, vagy „[-en”, formában volna kifejezhető. A Bolyai által eredetileg megadott latin szó, nyelvtani jellemzőinek (szófaj, nem, ragozási típus és esetei) figyelembevételével tökéletesen simul bele a szövegbe. Ezt az Akadémia 1903-as kiadása is megerősíti, amely éppen ennek megfelelően „írta” át az *Appendix* új kiadását és tüntette el e jelenséget.

Az inkriminált jelek közül az egyiket, a „ℓ” jelet a következő különös és beszédes előfordulási formákban is megtaláljuk: ℓlam (*Appendix*, p.16., 32.§), ℓla, ℓlae és ℓlas (*Appendix*, p. 17., 32.§).<sup>16</sup> A jelhez járuló toldalékok megszabják, és igen erősen leszűkítik a jellel lefedhető kifejezések körét. E szűkítést egyébként nagymértékben megkönnyíti, hogy Bolyai nemcsak a ragozási osztály (declinatio) esetről esetre változó végződését, hanem a változatlan szótó utolsó betűjét is feltünteti. Végül is a

<sup>15</sup> A „Δ” jelnek a „triangulum”, a „^” jelnek az „angulus”, a „[” jelnek pedig a „perpendicularis” kifejezés felel meg.

<sup>16</sup> Kárteszi (1973:54–5.)

geometria történetileg érvényben lévő fogalmi-terminológiai készlete, az *Appendix* specifikus jelkészlete és ennek a műben alkalmazott következetes és informatív használata együttesen arra mutatnak, hogy a '¶' jel kizárólag a „paralléla” kifejezéssel tölthető ki. Ez pedig megegyezik mind a kései feljegyzésekből rekonstruált, mind az elméletileg is megalapozottan várható terminushasználattal, azaz az általam kínált magyarázati kerettel.

Mindezek következtében azt állítom, hogy az *Appendix*en belül nem az első paragrafus és nem a '¶' jel, hanem a huszonkettedik paragrafus és az ott bevezetett '¶' jel hozható összefüggésbe a „paralléla” terminussal.

## Konklúziók

Meg kell-e ijednünk ezektől az eredményektől, kell-e félnünk Bolyai trónfosztásától? E kérdéseket, megválaszolásuk helyett, mint a tudományhoz méltatlanokat kellene elutasítanunk. Most azonban mégis szükségesnek tartom, hogy megválaszoljam őket. Bolyai teljesítménye a mértékadó matematikatörténeti és -filozófiai, sőt rendszerint a tisztán matematikai művek számára is kétségtelen, felfedezői státusa elvitathatatlan. A felfedezés elsősége körüli történetírási vita Lobacsevszkij és Bolyai megosztott első helyével eldőlt, magam is lezártam tekintem. Mindezek következtében Lobacsevszkij és Bolyai, sőt Gauss műveinek, eredményeinek homogenizálása helyett – amely a prioritási vita következményének látszik lenni – a fogalmi és tartalmi azonosságok és különbségek együttes, elfogulatlan vizsgálatát, a művek kritikai összevetését szorgalmazom. A hasonlóságok és eltérések elismerése tenné ugyanis lehetővé a felfedezés módszertanára és heurisztikájára, azaz a matematikai megismerésre irányuló általánosabb kérdések felvetését. E felfedezés – a matematikai és általánosabban az emberi megismerésben betöltött – korszakalkotó jellegének a mítosz saját képünkre formálása helyett a valódi folyamat megragadására kell sarkallnia bennünket. Az a kivételes lehetőség, amelyet a független egyidejű felfedezések következtében rendelkezésre álló különböző források lehetővé tennének számunkra az absztrakt-fogalmi megismerés

tanulmányozásához, olyan alkalom, amelynek elszalasztása igazolhatatlan. Bolyai János mélyen hitt felfedezésének átütő és korszakalkotó voltában — ezért is utasította el Gauss eredményeinek visszatartásával kapcsolatos mentegetőzését. Nekünk már elég hinni az ő hitében — és hinni kell saját legjobb tudományos hitünkben:

„És valóban, a nélkül, hogy *el nem árulnók gyengénket és gyenge jelleműeknek nem mutatkoznánk, [az előbbi] sohasem hozhatjuk fel annak megokolására, hogy, az ilyen még homályos tárgyakra vonatkozó bevált saját munkáinkat miért tartjuk vissza.*”  
„Mi más egyébről van szó a tudományokban, mint épen arról, hogy *a homályos dolgokat tisztázzuk, és azt a mi hiányzik, előteremtjük?*”<sup>17</sup>

## Irodalomjegyzék

- Bolyai, Wolfgang de Bolya (1897 – 1904): *Tentamen. Juventutem studiosam in elementa matheseos purae, elementaris ac sublimioris, methodo intuitivo evidentialique huic propria, introducendi*, Editio II. Budapestini, 1897–1904. I–III. kötet
- Bonola, Roberto: *Non-euclidean geometry. A Critical and Historical Study of its Developments*, Dover Publications
- Dávid Lajos (1944): *Bolyai-geometria az Appendix alapján*, Minerva
- Eukleidész (1983): *Elemek*, Budapest: Gondolat (Fordította: Mayer Gyula)
- Fauvel, John – Gray, Jeremy (1987): *The History of mathematics: A Reader*, London: Macmillan Press LTD
- Heath, Thomas L. (1956): *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, New York: Dover Publications, Inc., Second Edition.
- Kárteszi Ferenc (1973): *Bolyai János: Appendix. A tér tudománya*, Budapest: Akadémiai Kiadó
- Keresztesi Mária (1935): *A magyar matematikai műnyelv története*, Debrecen: Harmathy Nyomdavállalat

---

<sup>17</sup> Stäckel (1914: 231), I. rész

- Lobacsevszkij, N. I. (1951): *Geometriai vizsgálatok a párhuzamosok elméletének köréből* (V. F. Kagan bevezetésével, magyarázataival, függelékével), Budapest: Akadémiai Kiadó (Fordította Bizám György)
- Neumann Mária – Salló Ervin – Toró Tibor (1974). *A semmiből egy új világot teremtettem*, Temesvár: Facla Könyvkiadó
- Reichardt, Hans (1985): *Gauß und die nicht-euklidische Geometrie. Mit Originalarbeiten von J. BOLYAI, N.I. LOBATSCHEWSKI und F. KLEIN*, Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Salló Ervin (1974): „A geometria két évezrede (Tudománytörténeti vázlat EUKLIDÉSZ előzményeitől BOLYAI JÁNOS utánig)”, in: Neumann – Salló – Toró
- Simonyi Károly (2001): *A magyarországi fizika kultúrtörténete (XIX. század)*, A Természet Világa 2001. évi I. különszáma,
- Stäckel Pál (1914): *Bolyai Farkas és Bolyai János geometriai vizsgálatai*, I–II. kötet, Budapest: Magyar Tudományos Akadémia ( Fordította Rados Ignác)
- Torretti, Roberto (1978): *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company,
- Tóth Imre (1953): „A Bolyai-geometria filozófiai vonatkozásai”, in: *Bolyai János élete és műve*, Bukarest: Állami tudományos Könyvkiadó, pp. 257–340.
- Tóth Imre (2000): *Isten és geometria*, Budapest: Osiris Kiadó
- Vekerdi László (1994) [1962]: „A tudománytörténetírás történetéről”, in (uő.): *Tudás és tudomány*, Budapest: TypoTEX Kiadó, pp. 5–44.
- Weszely Tibor (1981): *Bolyai János matematikai munkássága*, Bukarest: Kriterion Könyvkiadó

## SUMMARY

### *Bolyai's parallels – playing hide and seek*

In this paper I will focus on the philological, historical and semantical problem, raised upon János Bolyai's main work, *Appendix* After reconstructing, and making explicit the

thesis of what I call “the standard view of *Appendix*”, I will scrutinize that whether the standard view can be maintained at all. The thesis of standard view can be put as follows:

Bolyai defines, redefines or at least uses the term „parallel” in the first paragraph of his work, *Appendix*. I will argue that we cannot take into consideration the translations, being secondary sources and containing important translational mistakes.

Concentrating on and examining the original form of the work, written in Latin, my thesis is that there is no reason to connect the term “parallel” to the first paragraph of the *Appendix*: the “parallel” does not appear in the first paragraph, and there is no other plausible philological reason to affirm the connection. I want to show that the reasons brought up for the sake of the standard view rather question than really support it.

To make stronger my argumentation I am giving a semantical reason in order to show that there is not only one way rather ways are in which the conceptual extension from Euclidean geometry into Non-Euclidean geometry can be done. These ways are consistent with the former

conceptual system of Euclidean geometry, but not with each other. This means that the creators of Non-Euclidean geometry, Bolyai and Lobachevskij could have chosen and worked in different conceptual extensions. In this case the problem and phenomenon of translation of scientific terms, according to Thomas Kuhn, must appear between Bolyai and Lobachevskij. Using Bolyai's notes, made upon the work of Lobachevskij and written in Hungarian, I mean to demonstrate that this was or is the fact actually.

These results show again why the standard view cannot be maintained, and, at the same time, point out that why the sign introduced in the 22<sup>nd</sup> paragraph of the *Appendix* have to be considered looking for the missing term. Finally I argue that the closer philological examination helps to reveal and resolve the meaning of the mentioned sign. My point of view is that this is the sign which covers, or exactly hides the term „parallel”.



# A KREATIVITÁS MINT LEHETŐSÉG

## Whitehead metafizikájának egyik alfogalmáról

CSIKÓS ELLA

„A filozófia a lehetőségeknek és  
valóságosokkal való összehasonlításuknak  
a kutatása.”

(Whitehead: Eszmék kalandjai)

Whitehead kései metafizikája lehetőség és valóság viszonya tekintetében potencialiás típusokat különít el egymástól: különbséget tesz tiszta potencialitás, reális potencialitás és passzív potencialitás között. A *tiszta potencialitás* az ún. örök tárgyak jellemzője; ezek a valóságos létezők meghatározottságának lehetséges formái. Azért tiszta potencialitások, mert önmagukban nem határozzák meg, hogy mely valóságos létezőkbe épülnek be. Az örök tárgyak létezők ugyan, de nem valóságos létezők, hanem mondhatni legkevésbé létező létezők, mintegy a potencialitásba átnyúló szélső kategóriáját képviselik a létezőknek abban a – valóságos létezővel induló – kategoriális sorában, amelyben a többi létező-kategória a két véglet – a valóságos létező és az örök tárgyak – közötti közvetítő jelleget hordoz (ezek közelebbről a prehenziók, a nexusok, a szubjektív formák, a propozíciók, a sokaságok és a kontrasztok). Az örök tárgyak a valóságos létezők számára ugyanazok, csak a létrejövő különös létezőkbe való belenövésük, beépülésük által írhatók le,



azokban realizálódnak, hozzájárulva meghatározottságukhoz<sup>1</sup>. Az egyes létezők meghatározottsága az örök tárgyak közötti szelekciót illusztrálja<sup>2</sup>, s egyben megvalósítja azok funkcióját. Mint tiszta potencialitásokat az örök tárgyakat nem fizikailag, hanem csak fogalmilag lehet elsajátítani, prehendálni. A nem-realizált örök tárgyak egy adott valóságos létező tekintetében viszonylagosan nem-létezők, hiszen nem-bevontak a létezés Whiteheadnél mindig aktivitásként, kreatív tapasztalásként felfogott módjába, a valóságosságba. Az örök tárgy az a létezőkben közös elem, amely előfordulhat többször, visszatérhet – részt vehet különböző létezők közvetlen valóságában –, míg az individuális valóságos létezők, események csak egyszer fordulhatnak elő, történhetnek meg. Egy örök tárgy tiszta potencialitás, mert önmagában semleges, közömbös a valamely partikuláris létezőbe való saját beépülésével szemben. Mint lehetséges meghatározottsági forma nem is oka az örök tárgy semmiféle ténynek (ok a Whitehead-féle ontológiai elv értelmében csak valóságos létező lehet), nem helyettesítheti egy valóságos létező önmagából és más valóságos létezőkből való magyarázatát, de megvan – a fentieknek megfelelően – a funkciója a kauzális magyarázatban.

A lehetőség másik típusát a *reális potencialitás* képviseli, ami az elmúlt valóságok működésének jellemzője. Amikor egy valóságos létező mint saját tapasztalatának szubjektuma prehendálja objektumait, akkor ez utóbbiak objektíve hatásgyakorlóvá, hatékonnyá válnak, így behatárolva, korlátozva a jelenvaló szubjektum lehetőségeit. Whitehead az objektifikáció terminusával jelöli azt a módot, ahogyan egy valóságos létező egy másikban jelen van, transzcendálja magát és belép egy másik létező tapasztalatába. Egy valóságos létező objektifikációja egy másik létező általi prehenzióban/prehendáltságban megy végbe. Egymással egyidejű létezők egymástól kauzálisan függetlenek, viszont a kauzális objektifikáció révén válik a múlt immanenssé a jelenben. Az egyidejűek egy közös tartamban vagy létesülési helyben részesednek, minden valóságos létezőnek egyfajta „regionális érzése” van a saját kortárs

---

<sup>1</sup> Vö. Whitehead: *Folyamat és valóság* (a továbbiakban: PR), 3., 5. és 7. magyarázat-kategória. Typotex Kiadó, Budapest 2001, 38. o.

<sup>2</sup> I. m. 20. magyarázat-kategória, 40–41. o.

világáról. Ez az egyidejű világ a jelen létező számára *passzív* potencialitásként létezik, míg az elmúlt létezők hajdani működése és – közvetlenségében már nem létező – tapasztalata a jelenbeli létező számára *reális* potencialitás, hatóerő. Pregnánsan jelenik meg ez a kétféle potencialitás Whiteheadnek az érzékelésről alkotott elméletében, *percepciófelfogásában*: az egyidejű világ az ún. prezentációs közvetlenség módján van képviselve a tapasztaló szubjektumban, míg a múltbeli valóságos létezőket a kauzális hatás által érzi létezőkként. Az utóbbi tényező a percepció folyamatában hivatott kiküszöbölni annak a veszélyét, hogy a szubjektumnak csak önmagáról legyenek privát érzetei és csak következtetéssel ismerhessen meg más valóságos létezőket. Whitehead ugyanis „tisztá mítosznak” nevezi és elveti azt a fenomenalisztikus nézetet, amely a privát érzetek általi közvetítésre korlátozná a más valóságos létezőkre vonatkozó percepciókat.<sup>3</sup>

A percepció elsődleges módja ebben a realizisztikus felfogásban a múlt felőli kauzális hatás, az az – egyáltalában nem feltétlenül tudatos – folyamat, amelynek során a múlt létezők a jelenbeliben objektifikálódnak. „Egy tiszta fizikai prehenzió ... az a mód, ahogyan a múlt a jelenben él; okozás; emlékezet; emocionális alkalmazkodás egy adott helyzethez, a múlt emocionális folytonossága a jellel.”<sup>4</sup> Ebben az emlékezethez igencsak közel hozott percepcióban jelenik meg a múlt reális potencialitása. Az emlékezetben a múlt nem ugorja át a természet időbeni egymásra következését, hanem „az elme számára közvetlen tényként van jelen. Így az emlékezetben az elme elszakad a természet pusztá múlásától, hiszen, ami a természet számára elmúlt, az nem múlt el az elme számára.”<sup>5</sup> Nincs ilyen módon éles választóvonal Whitehead metafizikájában az *emlékezet* és a *jelen* közvetlensége illetve a jelenbeli prehenzió és a jövő anticipációja között: „A jelen a két véglet közötti határok ingadozó sávja.”<sup>6</sup> A múlt a már egyszer megvalósult potencialitás, az akkori létező realitása, a jelenbeli létező számára immár csak

---

<sup>3</sup> PR 171. o.

<sup>4</sup> Whitehead: *Adventures of Ideas* (AI), The Free Press 1967, 237. o.

<sup>5</sup> Whitehead: *Concept of Nature* (CN), Cambridge: Cambridge University Press 1920, 68. o.

<sup>6</sup> CN 69. o.

valaha reális potencialitás, amelynek csak a hatása reális, éppen a jelenvaló szubjektum tapasztalása általi megvalósulásban, a szubjektum önteremtési folyamatának burkában. „Ahogyan a múlt elmúlik, úgy létesül a jövő.”<sup>7</sup> A kortárs létezők ugyanakkor a jelen pillanata számára a „regionális érzés” által átfogott, a prezentációs közvetlenségben megjelenő, nem pedig működésükben, kauzális hatásukban, kiteljesedett individualitásukban megragadható potencialítások.

A lehetőség típusok fent vázolt felfogása veti fel kérdésként a whiteheadi metafizika három alapfogalma – Isten, világ, kreativitás – közül a potencialitást képviselő harmadiknak, a *kreativitásnak* az értelmezhetőségét. Ez többarcú fogalom a rendszer egészében betöltött funkcióját tekintve. Bizonyos, hogy a kreativitás is potencialitás, hiszen Whiteheadnél „a szubjektumok tapasztalásán kívül nincsen semmi, semmi, a pusztá semmi”.<sup>8</sup> A valóságos létező önteremtő, a sokat eggyé szintetizáló tapasztalatát a végső kategóriák határozzák meg, ezek érvényesülnek a diszjunkciótól a konjunkció felé haladás metafizikai elve által jellemezhető létesülési folyamatban, melyben „a sok eggyé válik és eggyel növekszik”<sup>9</sup> az új létező egyedi szintetizáló tevékenysége által. De bár ez a más valóságos létezők elemeiből szintetizáló haladása a létezők létesülésének az egy, a sok és a kreativitás végső kategóriái által meghatározott, a kreativitás elve önmagában véve nem teremtő, még csak nem is receptív erő, hanem *passzív potencialitás*. Önmagában éppoly kevésbé van saját jellege, mint az Arisztotelész-féle anyagnak, vagy az újkor semleges fizikai anyagának<sup>10</sup>, tartalmában meghatározhatatlan, hisz épp a kreativitás az *újdomság körkörösén nyitott elve*, „a legmagasabb rendű általánosság végső kifejezése”<sup>11</sup>, az a legáltalánosabb fogalom, mely a valóságra vonatkoztatható. Ekként olyan alapfogalom is, mely Whitehead metafizikai rendszerének minden egyes fogalmában involvált, e rendszer valamennyi elemében jelenvaló. S ez vonatkozik a valóságos létezők legfőbb exemplifikációjára, Istenre és az ő világhoz

---

<sup>7</sup> AI 238. o.

<sup>8</sup> PR 220. o.

<sup>9</sup> PR 37. o.

<sup>10</sup> PR 47. o.

<sup>11</sup> Uo.

való viszonyára is, mely ugyancsak a kreatív haladás elvének alávetett. Hiszen „sem Isten, sem a világ nem ér el statikus teljességet. Mindkettő a végső metafizikai alap, az újdonság felé való kreatív haladás hatalmában áll. Mind Isten, mind a világ a másik számára a megújódás eszköze.”<sup>12</sup>

A kreativitás így a rendszer végső szava, minden valóságos létező *elvi lehetősége, feltétele* anélkül, hogy aktívan belefolyna a létezők létesülésébe, hogy közvetlenül hatna rájuk, reálisan kötődne a valóságossághoz. Szigorúan véve nem *valósul meg* sem abban az értelemben, ahogyan az örök tárgyak aktualizálódnak azokban a valóságos létezőkben, melyek prehendálják őket, sem abban, ahogyan egy valóságos létező megvalósul individualitása kiteljesedésével, vagyis saját önmagává-válásával. A kreativitás mint a „tisztá aktivitás” elve nem az aktualizálódó lehetőség értelmében létezik, s nem is önmagát aktualizáló lehetőség; ebben az értelemben passzív potencialitás, mely a kozmosz elemei *egyáltalábani létesülésének* elvét képviseli. Igaz azonban, hogy ilyen létesülési *képességeként* már eleve benne rejlik minden létrejövő aktualitásban; a kreativitás a kategóriák végső kategóriája, konkréciónak lehetőségfeltétele annyiban, amennyiben a létképesség bennefoglaltatik a létezésben. A kreativitás, mondhatni, a *lehetővé válás lehetősége*, mintegy a lehetőség „hatványra emelt” fogalma. Bár a passzív potencialitás nem valósítja meg önmagát, benne van minden megvalósulásban. Közel hozza ez a jellemzője a whiteheadi kreativitásfogalmat N. Cusanus „*potentia passiva*”-felfogásához, aki szerint, „mivel a levésképesség maga nem képes megvalósítani önmagát — hiszen a létrehozás egy valóságosan létezőből történik —, így ez az állítás magába foglalja azt a másikat, hogy a passzív lehetőség nem teszi magát valóságossá”<sup>13</sup>. Viszont a párhuzam véget ér abban a tekintetben, ha a két gondolkodó passzív potencialitás-fogalmának szisztematikai helyét

---

<sup>12</sup> PR 392. o. (Fordítást javítottam — Cs. E.)

<sup>13</sup> Nikolai de Cusa: *De venatione sapientiae* – *Die Jagd nach Weisheit* (Lateinisch-deutsche Parallelausgabe), Felix Meiner Verlag Hamburg 1964. 27–29. o. — L. Herdt felhívja a figyelmet Whitehead és Cusanus lehetőségfogalmainak párhuzamára, de egyben indokolatlanul ki is terjeszti ezt. Vö. *Immanenz und Geschichte*, Frankfurt am Main 1975, 26. o.

vesszük szemügyre: Cusanus a levés-képességet egyértelműen a valóságosság és az örök első ok mögé sorolja, egyetértőleg idézve Boethiust: „A passzív potencia örökkévalóságának állítása eretnecség”<sup>14</sup>. Az e szerint eretnek Whitehead viszont Isten mint valóságos létező elé helyezi rendszertanilag a passzív levésképesség elvont fogalmát.

Szüksége van tehát Whiteheadnek egy olyan metafizikai elvre, amely tevékenyen átfordítja ezt a passzív potencialitást valóságosságba. Ennek az elvnek a legfőbb exemplifikációja Whitehead rendszerében Isten, de a világ minden egyedi valóságos létezőjének önteremtő aktivitása is eredendően a passzív kreativitást aktualizálja. — Hogyan fordítja át mármost Isten a maga részéről a lehetőség pusztá lehetőségét konkretizálható lehetőségbe? A kérdés közvetlenül vezet át Isten és a világ viszonyának problémájába, melyhez itt két aspektus felől közelítek: 1. Isten és az adottként létező univerzum egészének viszonya tekintetében, 2. Isten és az egyes létezők létesülésének viszonya szempontjából.

1. Whitehead organizmus-filozófiája nem fogadja magába a hagyományos teológia teremtés-dogmáját; Isten nem teremtője a világnak, nem a létezését megelőző, még kevésbé kizárólagos létoka annak. Már csak azért sem, mert maga az ún. világ nem egy létező, statikus totalitás, hanem egy folytonos létesülés, nem létrejött vagy teremtett, hanem permanensen teremtdő, lehetőség-realizáló egész. Ennek létesülésével Isten „unisonóban van”, pontosabban minden egyes valóságos létező létesülésével van unisonóban anélkül, hogy oki alapját alkotná valamely létrejövő reális individualitásnak. Isten nem minden teremtés előtti, hanem „minden teremtéssel együttlévő”. Whitehead elfogadhatatlannak tartja azt a felfogást, amely önkényes hatalmat tulajdonít Istennek és a természet létezését egy valamikori isteni „legyen”-ből próbálja levezetni, a teremtéssel mint olyan akarati aktussal, mely így éppen hogy megmagyarázhatatlannak deklarálja a magyarázandó világot. Isten léte Whiteheadnél nem abban az értelemben irracionális, hogy természeténél fogva önkényesen cselekedne vagy pedig egymásnak ellentmondó predikátumokat hordozna önmagán

---

<sup>14</sup> Nikolai de Cusa, i m. 29. o.

belül. Whitehead következtetlenségnek, sőt végzetes tévedésnek tartja azt az istenfelfogást (ezt vallásfilozófiai művében, a *Religion in the Making*-ben történetileg Isten szemita fogalmához köti), amely „teljesen kirekeszti Istent a metafizikai racionalizálásból”<sup>15</sup>, holott „Isten nem tekinthető az összes metafizikai alapelv alóli kivételnek, akit azért találtak ki, hogy elkerülhetővé tegyék az elvek összeomlását. Isten ezen alapelvek legfőbb megnyilvánulása”.<sup>16</sup> Az önkényes hatalomgyakorlásra mint isteni tulajdonságra való hivatkozás semmit sem magyaráz, s főként nem világítja meg, hogy hogyan jönnek létre a konkrét tények: hogyan fogható fel az, hogy van egy éppen ilyen világ. Az ész is kielégítő, reflexív magyarázat, „a metafizika azt igényli, hogy Isten viszonya a világhoz túlmenjen az akarat esetlegességén, és Isten és a világ természetének szükségszerűségén alapuljon”.<sup>17</sup> A korai keresztény teológia Whitehead fejtegetése szerint – a keleti, panteisztikus felfogással összhangban – még Istennek a világban való immanenciáját vallotta, csak hogy nem volt képes ebből a felismerésből egy koherens metafizikai elméletet felépíteni, éspedig éppen ama szerencsétlen előfeltevés miatt, hogy a kereszténység akkori gondolkodói „Isten természetét kivételként kezelték minden metafizikai kategória alól, amelyet a világ egyedi dolgaira vonatkoztattak”.<sup>18</sup> Ebből következően nem hittek az észben, ami pedig nem más, mint „a bizalom abban, hogy a dolgok végső természete olyan harmóniába szövődik, amely kizárja a pusztá önkényességet. Annak hite ez, hogy a dolgok alapzatában nem fogunk semmiféle önkényes misztériumra lelni”.<sup>19</sup> E felfogás szerint, mely csak a „barbár eredet szublimációja”, Isten eminensen reális, a világ pedig levezetetten reális, és a világnak szüksége van Istenre, míg fordítva ez nem áll, így olyan szakadék jött létre közöttük, ami meg is

---

<sup>15</sup> Vö. Whitehead: *Religion in the Making* (RM), The Macmillan Co. New York 1926, ill. PR V. rész II. fej.

<sup>16</sup> PR 386. o.

<sup>17</sup> AI 168. o.

<sup>18</sup> AI 169. o.

<sup>19</sup> Whitehead: *Science and the Modern World* (SMW), New York, Macmillan, 1925, 26. o.

határozta a hagyományos teológia sorsát<sup>20</sup>, mely kénytelen volt rászorulni a misztika közvetítésére Isten létezésének evilágbeli evidenciáit illetően, hogy megtudja, mi van az általa áthidalhatatlannak kreált szakadék túloldalán. Descartes Isten létezését bizonyító érve is célt téveszt, „mivel elvonatkoztatja Istent a történeti univerzumtól. Így a konklúzió az ismeretlenre vonatkozó jelentés nélküli mondatok függvényévé válik.”<sup>21</sup> Holott – vallja Whitehead – nincs semmiféle létezésbeli szakadék, a valóságos létezőkön túli, színfalak mögötti valóság, hanem Isten tevékenységét, természetének megnyilvánulását ugyanazon metafizikai elvekkel kell tudni magyarázni, mint a többi – bár véges – valóságos létezőét. Minden, ami valóságos, az változó és – a relativitás whiteheadi elve által leírt módon – egy egyetemes relációs összefüggésbe szövődik bele; Isten is valóságos, így a világ által afficiált és nem szeparált módon szupranaturális létező, tehát változik is, habár – a többi létezőtől eltérően – változása nem vezet a megszűnéséhez. Whitehead szubsztanciafogalmának megfelelően (szemben pl. Descartes szubsztanciafelfogásával) nincs egyetlen olyan valóságos létező sem – Istent is beleértve –, amelynek ne lenne szüksége a létezéséhez valami másra, ami ne egy ontikus kontextualításban létezne. Isten is „mindig létesülésben van és sohasem a múltban”<sup>22</sup>, a világ pedig hat és reagál rá, ez jelenik meg Isten „következményi természetében”, amely egyébként primordiális természetének a világra vonatkoztatott aspektusa.

Isten eszerint nem teremtője ugyan a világnak, de ko-determinánsa minden létesülésnek. Miben nyilvánul meg tevékenységének e meghatározó jellege? A meghatározás *korlátozás* (de-finitio, Spinozánál: negatio), s az isteni működés a *lehetőség végtelen korlátozása* elvének az exemplifikációja. Egyedül Ő képes szembesülni a lehetőségek végtelenségével, és ennek korlátozásával immanenssé válni, részt venni a világban a jelenben ható, de a jövőre irányuló késztetés, vágy, „appetitus” felébresztése által. A vágy, a törekvés realizálja a „nyughatatlanság elvét”, involválja annak realizálását, „ami nincs, de lehetne”<sup>23</sup>. Isten

---

<sup>20</sup> AI 169. o.

<sup>21</sup> Whitehead: *Modes of Thought* (MT), New York, Macmillan, 1938, 155. o.

<sup>22</sup> PR 48. o.

<sup>23</sup> Uo.

tevékenységéből fakad az egyes szubjektumok (Whitehead ezt a fogalmat szokatlanul tág értelemben használja, valamennyi tapasztaló-aktív, valóságos létezőre) belső egységének alapja, a *szubjektív céljuk*. Csak rá jellemző szubjektív célja teszi a valóságos létezőt a kreativitás egyszeri, egyedi, kizárólagos megjelenítőjévé, az univerzum végső kreativitása megismételhetetlen kifejezőjévé. Márpedig a szubjektív cél kezdeti fázisában nem származhat a még létre sem jött létezőből, nem deriválható egy megelőző (már nem létező), egy kortárs (kauzálisan független), vagy egy jövőbeli (még nem létező) másik létezőből sem – ez a cél csak Istenben gyökerezhet, „ebben az értelemben Isten a konkrétio alapelve; ő az a valóságos létező, melytől minden egyes időbeli konkreszcencia a ... kezdeti célt megkapja”<sup>24</sup>. Isten nemcsak elméletileg teszi lehetővé – saját lehetségszelekciója révén – az új lehetőség létezővé válását, hanem a keletkező létezőben vágyat is kelt ennek a célnak az irányában. Ez „a legfelsőbb Erősz, ami inkarnálódik az egyedi szubjektív cél első fázisában a valóság új folyamatában”<sup>25</sup>. De a törekvésnek ez a felébresztése nem a létező felett gyakorolt hatalmi kényszer, hanem egy minden agresszivitást nélkülöző hatás: Isten *meggyőző* tevékenysége. Whitehead barbár hatalomdicsőítésnek és morálisan veszélyesnek tartja Istennek mint a leghatalmasabb kényszerítő erő működésének a feltételezését, miáltal Őt a római császárokhoz hasonlatos zsarnok diktátorrá teszik, aki átláthatatlan, irracionális célokért tevékenykedik és lehetetlenné teszi a véges létezők, az időbeli dolgok önállóságát, szabadságát. Sajnálatosnak tekinti, hogy történeti korokon keresztül fennmarad az isteni despota és a szolgai univerzum régi fogalmi és emocionális – morális következményekkel is járó – modellje.<sup>26</sup> Isten Whitehead filozófiájában nem egy teljesen függő, hierarchikusan elrendezett világ fölött diszponáló, autoriter, omnipotens uralkodó. Sőt, nem is omnipotens, csak „omnificens”; tevékenysége – következményi természetének működése tekintetében – olyan valóságos, vagyis valóban ható tények által feltételezett, amelyeknek Ő nem kizárólagos oka, hiszen minden „teremtmény”

---

<sup>24</sup> PR 281. o.

<sup>25</sup> PR 198. o.

<sup>26</sup> AI 26. o.



*önmagának oka és saját* – bár Isten által meggyőzően szuggerált<sup>27</sup> – szubjektív céljának aktív megvalósítója, önnön „újdonság-kivitelezője”. Mivel nem Istennek tulajdonítható a létező univerzum összes effektív történése, így Whitehead ezúton megy elébe annak a klasszikus, a teodiceához kapcsolódó problémának is, hogy felelőssé tehető-e Isten a világban előálló rosszért, szenvedésért, negativitásért, és annak a nem kevésbé lényegbevágó filozófiai kérdésnek is, hogy hogyan lehet metafizikailag számot adni a véges emberi lény erőfeszítéseinek – a hagyományos teológiai felfogásban zavaró – jelentéktelenségéről.

2. Whitehead rendszerében Istent és a kreativitás elvét kettős kapcsolat köti össze: Isten egyszerre a kreativitás „teremtménye és feltétele”<sup>28</sup>. A kreativitás saját jelleg nélküli és jellemezhetetlen („mert minden jelleg speciálisabb, mint ő maga”<sup>29</sup>), lévén a bármiféle valóságot lehetővé tevő absztrakt potencialitás ebben a metafizikai kategória-rendszerben nem más, mint „a valóság alapzatában rejlő legmagasabb rendű általánosság legvégső kifejezése”<sup>30</sup>. Fogalmi alap tehát, de nem olyan fogalom, ami valami valóságosnak, még kevésbé valamely statikusan létezőnek a megfelelője, fogalmi képviselője lenne. Amikor leírhatóvá, felfedezhetővé válik, akkor már feltételek közé szorított, aktualizált, vagyis kreatúrákban realizált. Ennyiben, mint valóságos létező, Isten is a kreativitás teremtménye, de olyan kreatúra, melynek kitüntetett vonásai vannak a többi létezőhöz képest, s ez fennáll a kreativitáshoz való viszony vonatkozásában is. Ugyanis bár minden valóságos létező korlátozottan, feltételek által béklyózottan mutatja fel a kreativitást, Isten tevékenysége speciálisan korlátozó jellegű: az örök tárgyak teljességének „fogalmi értékelésével”, relevanciájuknak a keletkező létezők számára való *elrendezésével* feltételeket szab ahhoz,

---

<sup>27</sup> Whitehead a kései Platón-dialógusokban, a *Szofistában* és a *Timaios*szban keres alátámasztást azon álláspontjához, hogy „az isteni elemet a világban mint *meggyőző* és nem *kényszerítő* tevékenységet kell felfogni”. Vö. AI 166. o. „A világ teremtése – mármint a civilizált rend világáé – a meggyőzés győzelme az erő fölött.” AI 25. o.

<sup>28</sup> PR 46. o.

<sup>29</sup> PR 45. o.

<sup>30</sup> Uo.

hogy az elvont kreativitás egy *éppen ilyen* univerzum létezésében öltön testet. Vagyis az, *hogy* egyáltalában tényszerű fennállása van a világnak, annak végső feltétele a kreativitás tiszta, passzív lehetőségében rejlik; de az, hogy ez az elvont potencialitás történetesen az adott jellegű – pl. tér-időben létező – univerzum valóságosságába fordul át, annak Isten adja meg a konkrétabb lehetőségfeltételrendszerét, és az egyes valóságos létezők tevékenysége kodeterminálja ezt a meghatározottságot. Whiteheadnél egyaránt igaz, hogy „Isten teremti a Világot és a Világ teremti Istent”<sup>31</sup>. – Tehát az Isten által sugallt szubjektív cél tekintetében van ugyan függőség-elem az időbeli létezők létesülési folyamatában, de emiatt nem, vagy csak lényeges megszorításokkal tekinthető Isten a teremtetőjüknek; azért „félrevezető a kifejezés” – hívja fel a figyelmet Whitehead –, „mert azt sugallja, mintha az univerzum végső kreativitása Isten akaratának lenne tulajdonítható”<sup>32</sup>. A létezők tehát nem teremtetőjüként függenek Istentől, a kreativitás pedig végképp nem valami önkényes isteni akaratnak – vagy bárminek – a függvénye; nem függvény. Ugyanakkor a kreativitás elve nem aktívan kényszerítő adottság Isten (vagy a létezők) számára, nem az isteni természetet korlátozó instancia, hiszen éppen hogy nem adottság, és nem is – óhatatlanul korlátozó – tevékenység, hanem valóságot *nem* teremtető tiszta lehetőség. A kreativitás, mondhatni, ugyanolyan „gyengéden bánt” Istennel, mint Isten a világgal, és a múlt a keletkező létezővel: *feltételeket kínál*, lehetőséget nyújt, de nem determinál.

Whitehead ún. szociális transzcendencia-doktrínája szerint minden valóságos létező transzcendál minden más valóságos létezőt (Istent is beleértve), s e meghaladás egyik lényeges tényezője a kreativitás. Minden új létező – az „új” itt voltaképpen redundáns jelző, hiszen éppen arról van szó, hogy minden *valóságos* létező új az összes többihez, valaha vagy ezután létezőhöz és kortárs létezőhöz képest – a létesülésnek egy megismételhetetlen aktusa. A természet „kreatív haladása” során nincs egyetlen létező vagy létezők konstellációja, nexusa, ami minden paraméterében pontos mása lenne vagy lehetne egy másiknak, mert minden egyes létesülőnek a „reális belső konstitúciója” különbözik

---

<sup>31</sup> R 391. o.

<sup>32</sup> PR 261. o. (A fordítást javítottam – Cs. E.)

a többiétől, individualizálódása egyben az újdonság elvének megtestesülése. „Egy valóságos történés olyan új létező, mely az általa egyesített »sokak« mindegyikétől különbözik.”<sup>33</sup> Kreatív módon szintetizálja saját tapasztalati egységgé prehenziói által mindazokat az adatokat – anyagokat és formákat, az örök tárgyak meghatározottság-lehetőségeit –, amelyeket az objektiválódott múltbeli valóság, a készen talált világ a számára feltételként nyújt s amelyek pozitíve elsajátíthatók és elsajátítandók saját önkibontakoztatása érdekében. Ettől még vannak az egyedieknek közös vonásaik – hiszen pl. lehetnek egyazon tér-időbeli régióban vagy prehendálhatják és tehetik sajátjukká ugyanazon örök tárgyakat –, de több vonatkozásban óhatatlanul különbözniük kell: a) nem eredhetnek abszolúte ugyanabból az univerzumból, „érzetadataik” teljessége legalább néhány elemében különbözö; b) mindegyiknek új, speciális szubjektív *célja* valósul meg konkreszcenciája folyamatában, amely egy csak neki és az ő világának megfelelő kielégülést (satisfaction) céloz meg; c) e különböző szubjektív célból adódóan más-más szubjektív *formában* prehendálja minden létező még ugyanazt az adatot is („A szubjektív forma a közvetlen újdonság, az, ahogyan ez a szubjektum érzi ezt az objektív adatot”<sup>34</sup>; d) az új valóságos létezőnek a *kielégülése* is új, ti. az az integráló, harmonizáltan komplex érzés, melyben individualitása kiteljesedik.

Mindezen újdonságot hordozó tényezők együttesen egyben azokat a *szabadság*-terrénumokat is megjelenítik, amelyek miatt Isten nem határozhatja meg teljesen egy létező konkreszcenciáját: minden tényleges önlétrehozás kreatív szabadsággal tevékenykedik annyiban, hogy öntörvényűen határozza meg kezdeti céljának szubjektív formáját, ad speciális formát ennek a szubjektív célnak, és ő maga teszi azt konkrétan megvalósulóvá – vagy éppen mulasztja el megvalósítását némely tekintetekben. A valóságos létező tehát Whitehead felfogásában sohasem pusztá *következménye*, még kevésbé szükségszerű vagy kikalkulálható következménye a múlt által szabott feltételeknek és az Isten által felkínált realizálható lehetőségnek (vagy a kettőnek együtt). Minden valósággá, ténnyé válás egy a fenti értelemben szabad, kreatív,

---

<sup>33</sup> PR 36. o. (Ford. jav.)

<sup>34</sup> PR 269. o. (Ford. jav.)

újdomságot új módon létrehozó, önteremtő aktivitás eredménye. – Így az egyes létezők aktivitásukkal mintegy valóra váltják a kreativitás igényét és ígérétét; Whitehead egyszerre *monisztikus* és *pluralisztikus* ontológiájában ez biztosítja az utóbbi vonást: a valóságos létezők olyan – más tekintetben persze módosított – leibnizi „monászok”, amelyek újdomságukkal transzcendálják a többi létezőt, minden egyes létezőt a végtelen kozmosz középpontjává – tükrévé és reprezentánsává – tesznek, a létezés „cseppjeiként” úgyszólván létatomok pluralitásává (Whitehead kifejezésével: atomisztikus organizmussá) tördelik szét a mindenkori valóságot. Ugyanakkor a szociális *immanencia* doktrínája a valóság-jelleget kiegyensúlyozza a folyamat-jelleggel: ez a whiteheadi ontológia monisztikus vonását hordozó belátás a természet *kontinuitásáról* ad számot (nincsenek abszolút külső relációk – vallja Bradleyvel egyetértve Whitehead), arról, hogy hogyan van jelen egy létező a többiben, a múlt és a jövő hogyan és mennyiben immanens a jelenben.

A létezők szerves összekapcsolódása, a világ szolidaritása a kreativitás, a „kreatív előrehaladás” egyik prominens terepe, a mindenkori egység és teljesség megjelenítője. De kibontakozása-e *valaminek* ez a folyamat? Whitehead szerint abban az értelemben nem, hogy nincs semmiféle külső cél, valaki vagy valami által előre tételezett eszmény, ami felé a világfolyamat egyre jobb közelítéssel haladna. A kreativitás sem kitűzött *cél*, hanem szükségszerű velejárója, benső jellemzője és végső feltétele a lehetőségmegvalósulások „létkvantumainak”. Az egyes létezők a saját szubjektív céljuk realizálásán tevékenykednek, speciális kielégülésük intenzifikálásán. Amint ezt elérték, meg is szűnnek; többek között ebben különböznek Istentől, a szintén valóságos, ám nem időbeli létezőtől. A véges létezők kezdetben „imaginatív érzésként” fogják fel szubjektív céljukat, amely vonzó fókuszpontként egy *bensőleg finális* oksági folyamatot indukál bennük; ennek során elrendeződnek a számukra releváns lehetőségek, leegyszerűsödik és specifikálódik a kezdeti cél, s a létező mint saját tapasztalatának centruma mintegy kidolgozza önmaga számára eszményének csak rá vonatkoztatott jelentését: mit jelent realizálnia azt a saját helyzetében, az ő számára vajon mit jelent összeegyeztetni a tényeket a lehetőségekkel. Ebben az

egész ön-okozási (self-causation) folyamatban a kreativitás az Istenből derivált kezdeti céltől eltekintve minden egyes tényezőt áthat.<sup>35</sup>

Hogyan nyilvánul meg mármost a kreativitás a kitüntetett valóságos létezőben, Istenben? Természetesen Istenre is érvényes a szociális immanencia és transzcendencia együttes törvénye: Isten is transzcendál minden más létezőt és ugyanakkor jelen van mindegyikben – a két elv együttsége nemcsak hogy nem inkonzisztens az organizmus filozófiájában, hanem elgondolhatatlanok egymás nélkül. Istennek is van szubjektív célja – a *télosz* értelmében –, de ez nem jelent egyben *finist*, hisz nincs időbeli finalitása a beteljesüléssel véget érés értelmében.<sup>36</sup> Akárcsak a véges létezők esetében, Isten szubjektív célja is a kielégülés maximális intenzitása (primordiális célja pedig az abszolút intenzitás). S örökös kielégülésének folyamatában rejlik a valóságos létezők körében való kitüntetettségeknek lényeges megnyilvánulása: Ő szubjektív célját önmagából nyeri, és az örök tárgyakat mint lehetőségeket örökösen teljes módon és teljességükben látja. Örök tárgyak mármost nem keletkeznek és nem változnak: azok, amik. Isten kreatív tevékenységének egyik aspektusa az, hogy elrendezi relevanciafokok szerint az örök tárgyakat oly módon, hogy az a leendő létezők számára a legideálisabb feltételeket nyújtsa, a már adott, megvalósult korlátozások tekintetbevételével. Ez az időbeni létezők számára kreált rendezés teszi hozzáférhetővé az elvont kreativitást mint lehetőséget az egyes létesülők szubjektív célja formájában, amelyet azok – a múltbeli világtól örökölt megszorítások keretei között és önmaguktól függően – megvalósíthatnak. Ez Isten részéről a kreativitás *érvényesítése* a világ számára, de nem közvetlen, teremtő létbefordítás, hanem egy vonzóerő

---

<sup>35</sup> Ez a belátás csak a metafizika szemszögéből merülhet föl: a természettudományok Whitehead szerint nem találhatnak a természetben kreativitást: „A természettudomány nem találhat individuális élvezetet a természetben, nem találhat célt, nem találhat kreativitást benne; csak szukcessziós szabályokat. E tagadások a természettudományban igazak, metodológiájában inherensek.” MT 211. o.

<sup>36</sup> A különböző létezők működésének teleologikus jellegéről vö. W. A. Christian: *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, New Haven: Yale University Press 1959, 15. fejr. 283–302. o.

hatékonyra tétele, az elvont lehetőség reális lehetőséggé alakítása. Ez az a funkció, ami Whitehead rendszerében nélkülözhetlenné teszi Istennek mint kitüntetett valóságos létezőnek és a metafizikai elvek fő exemplifikációjának a posztulálását. Isten az, aki mintegy közvetít az elvont és önmagában passzív kreativitás mint világ-lehetőség, és a konkrét, pontosabban permanensen konkretizálódó valóságos létezők mindenkori összessége között. Ily módon egy – bármely – aktuális univerzum létezési lehetősége a whiteheadi rendszerben nem Istentől függő, még kevésbé általa teremtetett potencialitás; a reális lehetőségek lehetősége, maga az újdonság létrejövésének az *elvé* nem is valami teremthető, nemcsak azért, mert minden teremtdés feltétele, hanem mert nem is a valóságos létezőkkel azonos módon létező. Vagyis Isten nem teremthet kreativitást, csak ennek megvalósítását teheti – önmagának és mások számára, a lehetséges célok vonzerővé gerjesztésével, meggyőzés útján – lehetővé. Isten így ebben a vonatkozásban a kreativitásnak a kreatúrája, viszont a világ kreatív megvalósulásának feltétele és feltételteremtője.

A kreativitás mint elvi lehetőség Whitehead felfogása szerint egyértelműen egy absztrakció. De az absztraktságot úgy értelmezi, hogy ami absztrakt, az *felfogható* gondolatilag a konkrét létezőkre való hivatkozás nélkül, viszont nem *létezik* elkülönülten, ezen létezőkre való vonatkozás híján. Az örök tárgyak elvontságával kapcsolatban tisztázza: „Absztrakton azt értem, hogy ami egy örök tárgy önmagában – vagyis lényegében –, azt fel lehet fogni valamely partikuláris tapasztalati létezőre való vonatkoztatás nélkül.”<sup>37</sup> Ez hasonlóképpen jellemzi az elvont kreativitást is, ez esetben is a gondolati megragadhatóság – egy absztrakció érthetősége – nem jelenti azt, hogy az létezne is a realitástól elvonatkoztatottan, valamilyen önállósultan szubjektív létmódban: „Absztraktnak lenni nem azt jelenti, hogy egy létező semmi. Csak azt, hogy létezése csupán egyetlen tényezője a természet egy konkrétabb elemének. Így egy elektron absztrakt, mert nem lehet megsemmisíteni az egész eseménystruktúrát és ugyanakkor léteben megtartani az elektront.”<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> SMW 228. o.

<sup>38</sup> CN 171. o.

A kreativitás egy kettős közvetítés révén válik ilyen jellemzőjévé egy konkrét létezőnek: Isten említett transzponáló tevékenysége és a létező saját aktivitása által. De ez a végletes, végső absztraktság nem jelent irrealitást; a kreativitás nem valamiféle az ellentmondó és megvalósíthatatlan értelmében irreális lehetőség. A konkréttá váló lehetőségek lehetőségeként olyan absztrakció, amely nem a tapasztalati valóság tudományos vizsgálatának terméke, hanem *metafizikai* jellegű elvonatkoztatás. A kreativitás Whitehead filozófiájában egy metafizikai rekonstrukció szükségszerűen előfeltételezett első eleme, ennyiben előfeltevése, mely rendszerével együtt áll vagy bukik.

Az ilyen első elvek ugyanakkor szerintem sohasem tekinthetők a valóságos világfolyamat lényegi jellemzői végleges megragadásainak, óhatatlanul metaforikus jelleget hordoznak (már csak a nyelv korlátai miatt is), s mindig újabb szisztematizáció általi korrekcióra szorulnak. S bár csak a közvetlen tapasztalat megvilágítása legitimálhat bármely filozófiai gondolatot, annak kimerítő elemzését Whitehead elvileg véghezvihetetlennek tartja.<sup>39</sup>

A filozófia Whitehead által preferált módszere – a képzelőerőt igénybe vevő, imaginatív racionalizáció – éppen ilyen típusú végső elvet enged csak meg, mint a kreativitás, s az egyes filozófiai rendszerek az ő historikus-rekonstrukciós modelljében maguk is hasonló „kreatív előrehaladást” mutatnak fel, mint a természetben felfedezhető spontán újdonság-termelődés. Az egyenként meghaladott filozófiák Whitehead megítélése szerint együttesen igen változatos igazságok sokaságát tárják fel, s ezek fokozódó *koordinációja* ugyanúgy az előrelépés kritériuma a filozófia történetében (pl. önkényesen szétválasztott első elvek inkohereenciájának, dualitásának feloldási kísérlete a koherencia növelése irányában, mint Descartes és Spinoza viszonya esetében)<sup>40</sup>, mint ahogyan a természet létformájában a kreatív haladás elemének minősül minden, a diszjunkció felől az egyesítés, konjunkció felé való lépés.

A valóságos létezők kreativitásáról szólva megkerülhetetlen az eddig általam csak futólag érintett kérdés: hogyan viszonyul a kreati-

---

<sup>39</sup> Vö. PR 18–19. o.

<sup>40</sup> PR 21. o.

vitás a szubjektivitáshoz és a tudatossághoz? Mindenekelőtt leszögezendő: a szubjektum fogalma Whiteheadnél sokkal tágabban értelmezett, mint a tudatos létezése, s ő tisztában is van az egyáltalában nem szokványos kategóriaahasználatából adódó lehetséges félreértések széles skálájával. Frazeológiájának megfelelően minden valóságos létező egy tapasztaló alany, szubjektum, egy aktivitás, amely „olyan működésmódokra analizálható, amelyek együttesen létesülésének folyamatát alkotják”<sup>41</sup>. A létező aktivitása felbontható saját tapasztalatára és az objektumra, amelyre vonatkozik, de bármilyen objektum lehet, ami egy *adatnak* a funkcióját tölti be, ami provokálja egy létező speciális tevékenységét, prehenzióját. A provokált tapasztalatban a provokáló objektum, a tapasztaló szubjektum és – ennek az objektummal való törődés révén affektív tónussal gazdagodó – prehenziós tevékenysége olyan relációt alkotnak, amely – a kölcsönhatáson belül – *relatív*vá teszik a „szubjektum” illetve „objektum” elnevezéseket: *szubjektum* minden, ami a tényleges világ provokálására csak rá jellemző módon reagáló, a ható tényezőkre szelektíven változó, az örök tárgyak alternatív kínálatából – adverzióval vagy averzióval – saját természete szerint válogató létező – így szubjektum pl. a Prédikálószek nevű szikla is a Pilis hegységben. És *objektum* minden, amit egy tapasztaló szubjektum saját adataként tárgyává tesz, s objektummá válik maga a szubjektum is, ha önelérése pillanatában megszűnik közvetlenül létezni és más létezők általi prehendáltságban halhatatlanná, beléjük épült *ténnyé* válik. Vagyis a szubjektum folyamatos létesülése egyben folytonos elmúlása, objektiválódása is. – Így módon a kreativitásról nem mondható, hogy a szubjektumokra korlátozódik, mert ez Whiteheadnél nem korlátozódás: hiszen itt minden létező szubjektum, ami valóban, tehát valóságosan ható módon létezik, aktivitást fejt ki egy tapasztalat gyújtópontjaként. Minden létesülő, pontosabban önmagát létrehozó szubjektum kreatív újdonság, a fentebb jelzett több összetevős értelemben. Ezért semmiképpen sem állítható, hogy csak a tudatos szubjektumokra, mondjuk az emberekre lenne vonatkoztatható a kreativitás; „absztraktnak véve az objektumok passzívok; de összekapcsoltságukban

---

<sup>41</sup> AI 176. o.



tekintve azt a kreativitást hordozzák, ami előbbre hajtja a világot”.<sup>42</sup> A tudatos szubjektumok tevékenysége Whiteheadnél kategoriálisan alárendelt az általában vett szubjektum-objektum kölcsönhatás működési struktúrája leírásának: nem tulajdonít ez a filozófia más *típusú* kreativitást a tudatos létezőknek, vagy olyan mérvű fokozati különbséget, ami mondjuk az embereket *kategoriális* szinten kiemelné az összes többi tapasztaló szubjektumok sorából. Azt azonban mondhatjuk, hogy a tudatos létezők csak rájuk jellemző módon és eredménnyel realizálják a kreativitást: ha a tudat egyik lényegi jellemzőjét, éppenséggel az integráló, az adatokat lehetőleg koherensen egységesíteni törekvő tevékenységben, az entropikus lebomlást szisztematizálással ellensúlyozó adat-egyesítésben látjuk, akkor Whitehead kritériuma a kreatív haladásra mégiscsak eminens módon teljesül az emberi tudat egyik alapvető működésmódjában.

A kreativitás ily módon más típusú viszonyban áll az egyes létezőkkel, mint az örök tárgyak. Mint az újdonság legfőbb elve a kreativitás nem valami kívülről prehendálható, felfogható vagy elsajátítható, amivel egy létező vagy rendelkezik, vagy sem. („A teremtető erő nem egy külső ágens a maga felsőbb céljaival”<sup>43</sup> – olvashatjuk a „Folyamat és valóság” -ban.) Ha valóságos létezőről van szó, akkor ez *szükségszerűen* mutatja fel, jeleníti meg a kreativitást, s ez lényeges különbség az örök tárgyakhoz való viszonyához képest. Egy örök tárgyat (pl. egy meghatározott színt) nem feltétlenül prehendál pozitíve egy egyedi létező, viszonyulhat hozzá elutasító, be nem fogadó módon (nem fekete, nem piros stb.) is, ami egyenesen adódik abból a metafizikai elvből, hogy „a végesség alternatív lehetőségek kizárását involválja”<sup>44</sup>, vagyis éppen az *szükségszerű*, hogy egy véges létező *kizárjon* bizonyos örök tárgyakat – ún. negatív prehenzió által – a saját önmegvalósítási folyamatából. Az örök tárgyak – a pozitíve prehendáltak – beépülnek egy létezőbe ennek valamely aspektusaként, a létező sokféle lehetséges felosztása közül annak egyik megvalósult metszetét alkotva. Az örök tárgyakat ún. fogalmi prehenzióval, míg a

---

<sup>42</sup> AI 179. o.

<sup>43</sup> PR 258. o.

<sup>44</sup> AI 259. o.

többi, valóságos létezőt fizikai prehenzió útján komponálhatja be önmagába – vagy utasíthatja el – az egyes létező. Amikor mindeközben saját lehetőségeit megvalósítja, ezzel az aktualizálással egyben a kreativitást is prezentálja, természetesen sohasem a kreativitást *mint olyat*, hanem a véges létezésben kivihető, a konkrétságban megnyilvánuló újdonságot.<sup>45</sup> Anélkül történik ez, hogy appetitio-ja, vágyó törekvése irányulna a kreativitásra; nem a kreativitásra vágyik, hiszen a létező számára csak saját szubjektív célja jelenik meg vágyottként, minden törekvése erre fókuszálódik. Whitehead értelmezésében a kreativitás tehát, azt mondhatjuk, mintegy *megtörténik* az egyes létező szubjektummal (és pedig minden valóságos létezővel), óhatatlanul megnyilvánul benne anélkül, hogy a létező ambíciói közé tartozna a kreatív levés óhaja. Kielezve a whiteheadi metafizika e – nem minden filozófiai tradícióban szokványos – jellemzőjét: a kreativitás mint igazi legfelsőbb metafizikai elv *végzetszerű* szükségszerűséggel illet meg minden valóságos létezőt, de nem kívülről járul hozzájuk, nem is elsajátítható, beépíthető általuk, mint valamely örök tárgy, hanem a kreativitás a létesülésben immanens, a létezés lehetőségének kibomlásakor ennek minden tényezőjét átható, kiiktathatatlan lényeg. A természet létezése azonos kreatív haladásával, és nincs másmilyen, mint minden mástól különböző létesülés – és elmúlás.

Whitehead organizmus-filozófiája arra a metafizikai elvre építkezik, mely szerint „nincs más az univerzumban, mint a folyamat instanciái és ezen instanciák összetevői”, s az erre támaszkodó doktrínában „a »kreativitás« szó annak fogalmát fejezi ki, hogy minden esemény olyan folyamat, amely újdonságba torkollik”<sup>46</sup>. A kreativitás immanens jellegének, az ön-kreativitásnak (self-creativity) a középpontba állításával, egy transzcendens teremtő gondolatának említett elutasításával Whitehead szándékoltan felvállalja azt, hogy így doktrínáját „megle-

---

<sup>45</sup> „A dolgok végső szabadsága minden meghatározódáson túl van, ahogy Galilei suttozta egykor: Eppur si muove; az inkvizítorok szabadsága, hogy helytelenül gondolkodjanak, Galilei szabadsága, hogy helyesen, és a viláég, hogy Galilei és az inkvizítorok ellenére menjen a maga útján.” PR 66. o.

<sup>46</sup> AI 236. o.

gyinti a paradoxon vagy a panteizmus fuvallata”<sup>47</sup>. Körültekintő feloldást igényel viszont részéről az így felfogott kreativitás-elv összeegyeztetése a világban felmerülő rossz, destruktív, diszharmonikus tapasztalat problémájával. Maga a rossz Whitehead szerint három metafizikai elv együttes érvényesüléséből áll elő: 1. Minden megvalósulás véges. 2. A végeesség alternatív lehetőségek kizárását foglalja magába. 3. A mentális működés olyan szubjektív formákat vezet be a megvalósulásba, amelyek konformak lényeges alternatívákkal, amelyeket a fizikai realizáció kizár.<sup>48</sup> Mindezek együttesége folytán a létezők mentális pólusai „divergens tonalitásokkal” torzítják el az érzések harmóniáját, s így egy újonnan keletkező létező – szerencsére – kénytelen konfrontálódni az aktuális világában bennefoglalt diszharmoniójával. Azért szerencsére, mert egyébként a valóság „csak véges lehetséghalmazzal” realizálna és állandóan ismételt köröket produkálna (amely ismétlődések filozófiai szentesítése meg is jelenik néhány, Whitehead által bírált régi tanításban). A világnak az induló prehenzió számára adott diszharmonióját mármint az individuális tapasztalat többféle módon kezelheti. Whitehead ennek három ismert módját különíti el. A „letiltás” eljárása, amely maga is kétféle lehet: vagy 1. a pusztán negatív prehenzióra korlátozza magát („anesztézia”, érzéketlenség), vagy 2. pozitíven realizálja, mintegy legitimálja a diszharmonia-érzést, amennyiben a pusztán összeegyeztethetlenség eliminálását összekapcsolja „az affektív tónus akut megszüntetésének pozitív érzésével”<sup>49</sup>. A 3. mód arra az elvre épít, hogy összeegyeztethetetlen érzések intenzitását újrendezéssel nemegyszer kompatibilissé lehet redukálni; ez történik az emberi tapasztalatban, amikor intenzitásütközéskor (persze nem logikai inkompatibilitás esetén) a diszharmoniót a „háttérre redukálás” módszerével elimináljuk. De az eddigieken túl Whitehead szerint egy 4. út is nyitva áll, amelyhez képest a 2. és a 3. út követése csak az alacsonyabb fejlettségi fokú mentalitás „fizikai céljait” példázza. Ehhez a negyedik úthoz a diszharmonia kezelésére éppen a kreativitás nyújt lehetőséget: ez az az eljárás, amikor

---

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> AI 259. o.

<sup>49</sup> AI 260. o.

a létező úgy irányítja spontán mentális funkcióit, hogy egy harmadik prehenzió-rendszert vezet be, olyat, amely releváns mindkét, diszharmóniában álló rendszer tekintetében. Az új rendszer radikálisan megváltoztathatja az intenzitáseloszlást a két adott rendszerben és fontosságukat a létező tapasztalatának végső intenzitása tekintetében. Ez a kreatív út vezet Whitehead felfogása értelmében ahhoz, hogy megőrizzük a valóság masszív minőségi variabilitását és ne tompítsuk azt el a negatív prehendálás leegyszerűsítő eljárásával.<sup>50</sup>

A kreativitás whiteheadi felfogásának eddigi jellemzéséből kitűnik, hogy a legáltalánosabb metafizikai elvvé emelt, ugyanakkor az egyes létezőkben szükségszerűen immanensként értelmezett kreativitás fogalma alapvető fontosságú funkciót hivatott betölteni a folyamatfilozófia egészében. Mindenekelőtt kimondatlanul is közvetíteni hivatott két felfogásmód között, melyek alternatívaként dolgozódtak ki – számos változatban – a gondolkodás történetében: az egyik az ember örökös készenlétének, a megismerő és természetátalakító cselekvő szubjektum permanens *nyughatatlanságának* és az evilágiságban elérhetetlen megelégedettségnek (az ész aktív használatára buzdító felvilágosodással eszempontról szövetséges pietizmusban, Kant eudémonizmus-kritikájában közvetlenül is megjelenő) álláspontja. A másik a panteizmus legkülönbözőbb formáiban közös felfogás transzcendencia és immanencia *kölcsönösségéről* Isten és a világ viszonyában, melynek velejárója a misztikának az a kísértése, mellyel nem szűnik meg csábítani a szétválasztóan működő racionális értelmet: ti., hogy a végcél *nyugalma* már a mindennapi tapasztalatból anticipálható, s az egyes szubjektumnak sem lehetősége, sem szüksége az egésztől való leválásra (az izoláció e tradícióban – pl. Böhménél – a bűnnek, a hazugságnak, az újraegyesítő világ- és istenmegismerés elutasításának a szinonimája). Whitehead mármint alapvetően az immanencia és transzcendencia folytonos együttességének hagyományához kapcsolódik – ennyiben a panteizmusban, pontosabban a *panenteizmusban*<sup>51</sup> implikált ontológiai

---

<sup>50</sup> Vö. AI 260 skk.

<sup>51</sup> A hajdan Krause által bevezetett fogalom Whiteheadre vonatkoztathatóságáról az irodalomban évtizedek óta széles körű vita folyik, mióta Hartshorne e felfogás alá sorolta mestere nézeteit; vö. Ch. Hartshorne: *The Divine Relativity*, New

ához, az odaadó, magát a művében megismerni engedő Isten-felfogáshoz –; ugyanakkor a kreativitás végső, a valóságos létezőket, közöttük Istent is lehetővé tevő metafizikai elvvé hiposztázálásával ugyanó – puritán inspiráltságát teljesen soha meg nem tagadva – a minden misztikát harcosan ellenző, deisztikus struktúrájú – Istent és világát szétválasztó, Istent a világból kizáró –, a korlátozott emberi racionalitást valló felvilágosult hagyományhoz is kötődik. A kreativitás-fogalom fent jelzett kettősségével Whitehead így egymással homlokegyenest szembenálló hagyományokat törekszik újraegyesíteni, végső magyarázó kategóriáit a 20. században egyedülálló módon, mesteri koreográfiával táncoltatja borotvaélen ezen egész korszakokon átnyúló világértelmező alapbeállítottságok találkozó- és ütközőpontjain. A kreativitás nála ontológiailag minden létezőt, még Istent is megelőző pusztá, passzív potencialitás, ősfeltétel, ugyanakkor minden létező mint kreatív egység legbensőbb természeteként őket végzetszerűen egy végtelen és egyetemes összefüggésbe összefűző harmónialehetőség. – „Az univerzum duális, a szó teljes értelmében, mert egyszerre mulandó és örök. Az univerzum duális, mert minden valóságoshoz absztraktság járul. Duális, mert minden létező egységre hozza formai közvetlenségét objektív másságával. Az univerzum *sok*, mert egészében és teljesen sok véges valóságosra – karteziánus nyelven: *res verae-re* – bontható fel. Az univerzum *egy* az egyetemes immanencia folytán. Így kettősség van az egység és a sokaság kontrasztjában. Az egész univerzumban az ellentétek egysége uralkodik, ami a dualizmus alapja.”<sup>52</sup>

Whitehead nem döntené próbál dualisztikus és monisztikus gondolkodási tradíciók között, hanem konzekvenciáikat végiggondolva felmutatja összekapcsolhatóságuknak egy – az ő korára felvázolhatóvá vált és az aktuális problémákat tekintve a 21. század számára is rendkívül tanulságos – lehetséges módját.

---

Haven, Yale University Press, 1948.

<sup>52</sup> AI 190. o.

## RESÜMEE

Die Kreativität vertritt in der späten Metaphysik von Whitehead eine passive Potentialität in der Reihe der Möglichkeitstypen. Die Kreativität bildet hier einen letzten metaphysisch Grundbegriff, sie ist dasjenige, in jedem Seienden immanente Prinzip der Neuheit, das von Gott in konkretisierbare Möglichkeit übersetzt wird. Gott selbst ist zugleich

eine Kreatur und eine Bedingung der Kreativität, die eine isoliert nicht daseiende Abstraktion ist. — Der Aufsatz untersucht verschiedene Aspekte und systematische Folgen der Whitehead'schen Auslegung der Kreativität, und läuft auf die Frage hinaus: welche philosophische Traditionen sucht denn das Denken des späten Whitehead zu vereinheitlichen?



# LUKÁCS ONTOLÓGIÁJA – A MEGÍRATLAN ÉS A MEGÍRHATATLAN „FŐ MŰ”

PALCSÓ MÁRIA

„Lukács mint filozófus egyike azon nagyoknak, akikből generációnként csak egy jelenik meg ... Kitapinthatóak a vonalak, amelyek a tervezett, szellemileg készen vázolt fő műhöz vezetnek. Ez egy etika lesz, széles és szilárd, mint Spinoza műve” – írta 1919-ben Ernst Bloch Lukács Györgyről. Baráti elfogultságtól nem mentes ugyan e megállapítás, de nem jogosulatlan: a fiatal Lukács legtöbb írása, direkt vagy indirekt módon, etikai intencionáltságú. Ma már eldönthetetlen, hogy beteljesült volna-e a blochi jóslat – Lukácsot magával ragadja a történelem sodra, s egy szisztematikus etika megírásának kérdése jó időre lekerül a napirendről.(1)

Lukácsban csak 1960 körül merül fel határozottan egy átfogó etika megírásának szándéka. Az időpont lényeges: Lukács ekkor, a 60-as években látja elérkezettnek az időt a marxizmus önreflexiójára, megújulására, s ekkor hirdeti meg a „marxizmus reneszánsza” programját, amelynek centrális követelménye éppen az etika, egy „valóban tudományos” marxista etika megalkotása. Lukács nekilát a munkának, s egy közel tízéves alkotói periódus végén megszületik: az *Ontológia*. A „fő mű”, a lukácsi *Etika* sosem készült el.

Tanulmányomban arra a kérdésre igyekszem választ találni, hogy Lukács miért nem írta meg, pontosabban miért nem írhatta meg ezt az Etikát.

\* \* \*



„Kierkegaard hat sein Leben gedichtet” – írta Lukács Kierkegaard-ról szóló fiatalkori esszéjében.(2) Ez a gondolat profetikusan igaznak bizonyul az egész lukácsi életútra és életműre is. Már a fiatal Lukácsnál manifesztálódik, s noha a későbbiekben valamelyest elhalványul, háttérbe szorul, az idős filozófusnál egyre határozottabban tör a felszínre. Szinte minden, sorsát, munkássága egészét érintő megnyilvánulása azt sugallja, hogy Lukács is „megköltötte a maga életét”. Ez a tendencia egyre nyilvánvalóbbá válik az *Esztétika* megírása után, s – véleményem szerint – az ontológiával kapcsolatos állásfoglalásaiban kulminálódik, meglehetősen ellentmondásos formában.

A „megköltésre” irányuló szándék talán leginkább az *Utam Marxhoz* címmel 1969-ben kiadott kötet előszavában érhető tetten. Ebben Lukács egyértelműen kijelenti, hogy *Esztétikája* után *Etikáját* akarta kidolgozni. Az előtanulmányok során azonban nyilvánvalóvá lett számára, hogy az *Etika* csak ontológiai bázison lehet „életképes”, ezért egy lételméleti indíttatású prolegomenát kell írnia a műhöz. Ez terebélyesedett-önállósodott azután egy „nagy könyvvé”.(3) Első pillantásra meggyőzőnek tűnik Lukács érve, ám ha tüzetesebben vesszük szemügyre a szövegkörnyezetet, kiviláglik az érvelés következetlensége. Lukács fejtegetéseiben lényegében elsikkad az etika problémája – egyértelműen az ontológiával kapcsolatos kérdések, szempontok kerülnek előtérbe. Úgy véli: „a marxizmus ... ontológiai megalapozása ma a filozófia központi kérdésévé vált”. Új, a korábbi ontológiáktól módszerében és eredményeiben gyökeresen eltérő ontológiára van szükség, „mely – és ezt nem lehet elég nyomatékkal hangsúlyozni – csak újból tudatosítja azt, ami a marxizmusnak mindig alapvető módszere volt”.(4)

A gondolatmenet önellentmondó: a marxizmusnak volt és van ontológiája, ugyanakkor „az ontológiai megalapozás” elodázhatatlan feladat. Lukács nem érzékeli ezt az ellentmondást. Számára a legfontosabb saját, ontológiához való viszonyának meghatározása, az ontológiai aspektus életműbeli kontinuitásának kimutatása. Azt állítja, hogy az ontológia-probléma a „műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek?” kérdéssel lépett be teoretikusi tevékenységébe: „már Heidelbergben túlhaladtam Kant következetesen ismeretelméleti kiindulópontján, ahol is az esztétikai ítéletek tételezése és érvényességük igazolása teremtette meg az esztétika módszertani alapját. Én már akkor

is a műalkotásban magában láttam az esztétikai szféra alapjelenségét ... Ha tehát most a műalkotás adottsága az esztétika filozófiai kiindulási pontja, úgy ennek az adottságnak társadalmi-történelmi mivolta egyszersmind az egész kérdésfeltevést a társadalmi ontológia irányába viszi át. Ezért játszik a mindennapi élet sajátos, létbeli és ideológiai mivolta olyan döntő szerepet az új esztétika egész felépítésében.... Genezis és érvényesség egyaránt a mindig történelmi jellegű, össztársadalmi lét létbeli mozzanatává válik. Ez a kérdés nemcsak esztétikai nézeteim fejlődésében, az ellentmondásosan összefutó és szerteágazó folytonosság szempontjából lényeges, hanem filozófiai fejlődésem egészét tekintve is, amelyet talán akkor lehet a leghelyesebben jellemezni, ha azt mondanók: *a már kezdetben – nem tudatosan – működő ontológiai kérdésfeltevések a fejlődés magasabb fokain, a marxizmus elsajátítása és megértése következtében egyre tudatosabbakká, egyre uralkodóbbakká váltak.* Az *Esztétika* talán az első munkám, amelyben ez a tudatosság teljesen felszínre jut, és ezzel az ontológiai megalapozást bizonyos következetességgel a módszer középpontjába állítja.... Az esztétika nálam a társadalmi lét ontológiájának szerves részévé válik.”(5) „Ezeknek, az évtizedeken át úgyszólván csak a föld alatt működő mozgolódásoknak hatása alatt tudatosult bennem is az új ontológia központi szerepe a marxizmus most induló újraéledésében.”(6) (Az én kiemeléseim – P. M.)

Az eszmefuttatás több mint meglepő. Az *Esztétika* ismerői tudják, hogy az elkészült részben Lukács érdemben nem vizsgálja a műalkotás létének problémáját, s az is tudott, hogy e műben, ha ritkán fel is bukkan az ontológia szó, ez szinte mindig idézőjelben szerepel, vagy pejoratív és ironikus felhangokkal kísért. Kétségtelen, hogy egyes, később ontológiáinak minősített kategóriák, problémák itt is megjelennek (pl. a munka, a természeti korlátok visszaszorítása, az ember mint válaszoló lény stb.), de korántsem olyan elméleti-módszertani súllyal, mint az *Ontológiában*. Ez a tény azonban nem módosít lényegileg azon a benyomáson, hogy Lukács „átontologizálja” (post festa) *Esztétikáját*.

Az *Ontológia* német kiadásához írt utószó is ezt a „gyanút” erősíti meg: Frank Benseler fontosnak tartja megemlíteni, hogy a hatvanas évek legelején feltámad Lukács érdeklődése Ernst Bloch iránt, s ekkoriban hívja fel Wolfgang Harich, a filozófus berlini kiadója Lukács figyelmét

Nicolai Hartmannra.(7) Azt gondolom, ezek a hatások is szerepet játszhattak az ontológia-problematika primátusának létrejöttében, nem csupán a marxizmus – Lukács által említett – adekvátabb megértése. Sőt, megkockáztatom azt a feltételezést is, hogy a marxizmusnak mint ontológiának az interpretálásához talán éppen ezek a szerzők és művek nyújtottak szempontokat, kategoriális fogódzókat Lukács számára.

A kutatók egy tekintélyes része akceptálja is Lukácsnak az *Ontológia* születését illető véleményét, én azonban úgy vélem, a helyzet nem ilyen egyértelmű.(8) Nem vitatom Lukács eredeti szándékának intencionáltságát (hogy ti. egy szisztematikus marxista etikát akart írni), de azt gondolom, ha minden további nélkül elfogadjuk Lukács interpretációját az *Ontológia* keletkezésének körülményeiről, tévútra lépünk. Állításomat több oldalról is megkísérlem alátámasztani.

A hivatkozott előszó 1969 októberében, tehát még az *Ontológia* írása közben keletkezett. Másfél évvel később, 1971 tavaszán Lukács azonban már másképp látja-láttatja a kérdést. „Szubjektíve: kísérletek a marxi ontológia megfogalmazására: ehhez a leginkább hajlam” – írja a „Megélt gondolkodás”-ban(9), mintegy összegezve munkássága utolsó periódusát. Még pontosabban fogalmaz az Eörsi – Vezér interjújában:

„Kérdező: Ebben az időben az *Esztétikán* kívül mivel foglalkozott?

Lukács: *Ontológiám* előkészítésével. Az *Esztétika* tulajdonképpen az *Ontológia* előkészülete, amennyiben az esztétikumot mint a lét, a társadalmi lét mozzanatát tárgyalja.

Kérdező: Úgy tudom, az *Esztétika* után az *Etika* megírását tervezte.

Lukács: Az *Ontológiát* tulajdonképpen az *Etika* filozófiai megalapozásának terveztem először, és az *Etikát* azon az alapon szorította ki az *Ontológia*, hogy tudniillik *a valóság szerkezetéről van szó, nem pedig egy különös formáról.*”(10) (Az utolsó sor az én kiemelésem – P. M.)

Lukács álláspontja egyértelmű: az *Ontológia* nem „epifenomén”, hanem szuverén mű, az ontológiai gondolkodásmód kontinuitásának adekvát terméke. Paradox módon ezt a meggyőződését támasztják alá *etika-feljegyzései* is. (Ezekkel nem foglalkozom részletesen, mert megítélésem szerint nem nyújtanak még hozzávetőleges támpontokat sem ahhoz, hogy segítségükkel megkíséreljük körvonalazni a meg-nem-írt *Etikát.*) Lukács jegyzetei arról tanúskodnak, hogy főleg az ontológiához kapcsolódó, az ontológiához köthető olvasmányokra, problémákra,

szerzőkre irányult a figyelme, azaz háttérbe szorultak az explicit etikai-erkölcsi kérdések.

Győzött, ha ellentmondások árán is, a kontinuitás tendenciája? Úgy tűnik, igen – Lukács „megkölti” életműve ontologikus ívét. Ebben véleményem szerint két motívum játszhatott szerepet, s mindkettő, ha eltérő mértékben is, de érzelmi háttérű. Az egyik egyértelműen az. Noha valóban voltak olyan mozzanatok, törekvések az életmű *Ontológia* előtti szakaszaiban, amelyek alátámaszthatják vagy felerősíthetik a kontinuitás iránti vágyat, Lukács mégsem egészen biztos az „eredményben”: „gyakran némi erőszak kell a folytonosság fennállásának bizonyítására”.(11)

A másik motívum már inkább filozófiai-módszertani jellegű: Lukács a mű elhúzódo megírása közben valószínűleg felismerte, hogy koncepciójába nem tudja beilleszteni az etika konkrét problémáit, s ezért választja azt a megoldást, hogy eredeti tervét és az ezzel kapcsolatos megnyilatkozásait feledve, ab ovo ontológiai intencionáltságúnak állítja be vállalkozását. Ám itt is felfedezhetünk egy rejtőzködő érzelmi mozzanatot: a hiúságot. A „Megélt gondolkodás” utolsó sorai így szólnak: „Életvitel mint az (igazi!) kíváncsiság és a hiúság közötti harc – a hiúság mint főbűn: az embert odaszögezi a partikularitáshoz (frusztráció mint megrekedés a partikularitás szintjén)”.(12) A sors iróniája, hogy az a Lukács, aki utolsó műveiben olyan rigorózan ragaszkodott a spinozai indulat-elvhez, az a Lukács, aki a saját személyiség megteremtésének lehetőségeként és feltételeként a partikularitás és a magáértvaló nembeliség közötti harcot jelöli meg, ebben a kérdésben „visszacsúszik” egy (álláspontja értelmében) Spinoza előtti szintre, „megreked” a partikularitásban. Azaz: a teoretikust legyőzi a hús-vér, véges létű ember!

Az idézett előszó, az életrajzi vázlat és az utolsó interjú-sorozat egyértelműen demonstrálja: Lukács számára mindennél fontosabb az, hogy saját életét tudatosan épített, töretlen folyamatosságot mutató szerves egységként láthassa és láttassa, de ezt csak azon az áron teheti meg, ha az erkölcs-problematikát parciálissá teszi, ha nem vesz tudomást az *Etika* fiaskójáról. Ám ezzel, paradox módon, a valódi kontinuitás megteremtésére egyedül alkalmas erőt is paralizálja, hiszen ez nem más, mint maga az etika.

Ha az ontológia-problematika életmű-strukturáló szerepére vonatkozó lukácsi megjegyzéseket fenntartásokkal kell is kezelnünk, azt azonban nem vitathatjuk, hogy a *Prolegomena* lezárása után folytatott beszélgetések *Ontológiára* vonatkozó részletei Lukács *akkori álláspontját* tükrözik. Ennek lényege: Lukács ekkor már önálló, a „valóság szerkezetéről” szóló, az általános összefüggések feltárását intencionáló műnek tekinti az *Ontológiát*, azaz nem etika-propedeutikának. Az etikát viszont a valóság „különös formájának” tartja, amely – hogy Lukács kedvelt szófordulataival éljek – „dialektikus viszonyban” áll az ontológiával, és ennek releváns kategóriái „megszüntette-megőrződve”, az „azonosság és nem-azonosság azonosságának” jegyeit hordozva jutnak érvényre abban a valóságsszférában, amelyet az erkölcs lefed.

Lukács állítását, hogy ti. valóban ontológiát akart írni, nem csupán azok a megnyilatkozások látszanak alátámasztani, amelyekben arra hivatkozik, hogy elérkezettnek látja az időt a marxizmus önreflexiójára és megújítására (s erre szerintem kizárólag a „lét elméleteként” felfogott és alkalmazott marxizmus képes), hanem egy Frank Benselernek szóló levél is. 1961. július 12-én a „kategóriaproblémák fontosságáról” ír német kiadójának, felpanaszolva, hogy az ezzel kapcsolatos kutatások negyven éve megálltak, hiányoznak a kategória-monográfiák, s ami Nyugaton történik, az maga a „tiszta szélhámosság”. (Példaként hozza fel a szubjektivitás és objektivitás, a jelenség és a lényeg kategóriáinak „szisztematikusan” kusza használatát.) Lukács úgy gondolja, hogy neki kell kitakarítania ezt az Augiász-istállót, azaz neki kell hozzálátnia a kategóriaprobléma „rá eső munkarészenek” hosszadalmas és egyáltalán „nem örömteli” kidolgozásához.(13)

Lukácsot valóban foglalkoztatta ez a feladat, mindenekelőtt a modális kategóriák és a reflexiók meghatározások problémája, s kutatási eredményei egy részét feltehetőleg már az *Esztétikában* is kamatoztatta. A kategóriaprobléma iránti érdeklődése világosan látszik *Etika*-jegyzeteiben is. A feljegyzésekből az is kitészik, hogy Lukács ezeket a kategóriákat már létmeghatározásokként kísérli meg interpretálni, éppen a marxi kategóriefelfogás értelmében, azaz megpróbálja megszabadítani őket a logikai-ismeretelméleti „ballasztoktól”. A kategóriaprobléma előtérbe kerülése mindenestre arra utal, hogy Lukács tudatosan készült egy lételmélet megírására.

Itt azonban újabb problémába ütközzünk, nevezetesen abba, hogy Lukács társadalomontológiának szánja művét, amelyben a „történeti-genetikus” és a „szisztematikus” szempontok egyszerre jutnak érvényre. (A cím-verziók, a készülő munkával kapcsolatos nyilatkozatok és maga a végleges cím is erről tanúskodnak.) Tehát olyan „evilági” társadalomontológiának, amelynek középpontjában a mindennapi élet és a tevékeny, önmagát reprodukáló ember áll. (14) Lukács azonban – minden deklarációja ellenére – valójában nem a mindennapi élet kérdéseire alapozva bontja ki koncepcióját, hanem egy „általános” ontológiából, még pontosabban egy természetontológiából. Ez a kiindulópont legitimálja szerintem (és nem a genezis kérdésének Lukács szerint centrális szerepe!) a *munka* „demiurgoszi” funkcióját.

A munkakategória kitüntetett, rendszeralkotó helyének kijelölését még számos tényező motiválhatta. Lukács bizonyos értelemben konzekvens folytatója, képviselője az európai filozófiai gondolkodás egyik fő, a modernitásban, a modernitás reflexiójában igazán markánsná váló trendjének; annak, amelyik az ember elméleti „megragadásában” a tevékenységre helyezi a hangsúlyt. Ez a vonulat az egyén önértékét, „egész” voltát feltételezi. És ezen az elméleti bázison valóban megfogalmazható a „Was tun?” Lukácsot izgató kérdése. Ez a teoretikus pozíció azonban Lukács szempontjából meglehetősen ingatag: könnyen elbillenhet a „szubjektív idealizmus” (szerinte ez az egyik legnagyobb veszélyforrás!) irányába. Lukács felismeri ezt a veszélyt, s éppen ezért nem az emberi aktivitást, az emberi gyakorlatot mint olyat, vagy a reprodukciót „általában” teszi meg a „legfőbb mozgatónak”, hanem a „földközeli” munkát. Szándékosan használtam az imént a „földközeli” jelzőt, mert úgy vélem, teljességgel nyilvánvaló, hogy Lukács mennyire kérlelhetetlen a fetisizmus, a transzcendencia, a teremtményszerűség kérdéseiben, s az is, hogy e problémák elemzésének kulcsszerepet szánt az „ember-lét” specifikumainak feltárási folyamatában.

Számomra azonban a munkakategória kapcsán megkerülhetetlen még egy kérdés felvetése. Lukács, aki mindig igen militáns és egyértelmű álláspontot képviselt az „egy Marx vagy két Marx” vitában, miért nem az idős Marx igazán preferált, rendszerkonstituáló fogalmaival (pl. áru, árucseré, érték stb.) operál, ha valóban a marxizmusnak mint

ontológiának a rekonstrukciója a célja? Tisztában vagyok azzal, hogy a *Töke*, amely a lukácsi ontológia metodológiájának deklarált modellje, nem hanyagolja el a munka-problematikát, éppen ellenkezőleg! A munkakategória azonban megjelenik már a fiatal Marxnál is, s lényegében átível az egész életművön, míg a kései Marx-írásokban felbukkanó fogalmak többsége csak ebben a periódusban, az ekkor kikristályosodott koncepcióban releváns. Lukács láthatólag nem is igazán tud velük mit kezdeni az „összproblematika” elemzésében. Ezt a módszertani és elméleti bizonytalanságot, zavart talán leginkább az értékfogalom tisztázatlansága, használatának ellentmondásossága mutatja, bár más kategóriák esetében (mint pl. a nembeliség/-ek/, a szükségszerűség-véletlen, a lehetőség-valóság, a lényeg-jelenség stb.) is érzékelhetünk hasonló tendenciákat. A modális kategóriák, a reflexiók meghatározások, a lukácsi komplexus-fogalom stb. az elemzéseknek csupán az absztrakt-általános szintjén, a totalitás-pólus feltérképezésében működnek többé-kevésbé hatékonyan; a konkrét összefüggések, s különösen az individuum sajátzerűségeinek vizsgálatában azonban többnyire használhatatlannak bizonyulnak, jóllehet Lukács alapvető célkitűzése az volt, hogy kimutassa a kategóriáknak mint létet formáló elveknek („meghatározásoknak”) az emberi praxis egészét átszövő és mobilizáló funkcióját. Nem véletlen tehát, hogy ezeknek a kérdéseknek a döntő többségét Lukács egy *majdani etika* kompetencia-körébe utalja át, egyúttal demonstrálva azt is, hogy maga is ingadozik a fiatal és idős Marx között.

A munkafogalom centrális pozíciójában azonban végső soron az a megfontolás játszott szerepet – melyet Lukács többször is félreérthetetlenül és határozottan leszögez –, hogy segítségével megragadható az átmenet, az „ugrás” a természeti és a társadalmi lét között. Ezzel azonban Lukács zsákutcába kerül, mert a kauzalitás és a teleológiai tételezés együttes érvényesülésén nyugvó munkakategória csupán egy quasi-genetikus kifejtést tesz lehetővé: a *munka* mint „*őforma*” és „*modell*” a teleológiai tételezést domináló racionalitás („a tudat nem epifenomenon jellege”) következtében nem alkalmas a „magasabb rendű objektivációk”, a társadalmi-emberi relációk, az individuum belső struktúrájának, a „más emberek teleológiai tételezésre készítésének”, a mindennapi élet emocionális jelenségeinek stb. vizsgálatára. Ezt a

problémát maga Lukács is érzékeli, s úgy próbálja meg áthidalni, hogy a konkrét és a munkafogalommal értelmezhetetlen jelenségek, összefüggések „közvetítettségére” (a „gyakran igen távoli és bonyolult közvetítésekre”) hivatkozik, tehát arra apellál, hogy a munka mint „Urform” és „Vorbild” „csak úgy” (ez az ő szóhasználata) nem emelhetők be az adott kérdés analízisébe. (*Ont.* II. 66. o.)

Az *Ontológia* recepciója során jó néhány elméleti és módszertani nehézséggel találjuk szembe magunkat, s ez véleményem szerint döntően a munkakategóriának ezzel az axióma-szerepével függ össze. A munkafogalom állandó, hol rigid, hol pedig éppen túlzottan flexibilis alkalmazásában gyökerezik a mű – szerintem – alapvető jellegzetessége: *szerkezettelensége*. Ezzel nem azt akarom állítani, hogy a műnek nincs struktúrája; ellenkezőleg. Ha az első két kötetet vesszük figyelembe, akkor nyilvánvalóak Lukács struktúráképző megfontolásai. Ám azt gondolom, hogy ezek az elvek csak formálisan voltak képesek tagolni az anyagot, tartalmilag már nem, s a végeredmény egy redundáns, ismétlésekkel, nemritkán önellentmondásokkal terhelt „szövegfolym” lett, amelyben azonban – a hasonlatnál maradva – kétségtelenül felfedezhetők összefüggő, egységes „áramlatok”, felsejlenek a „part” kontúrjai. A gondolatok áradásának „éppígyletét” bizonyára befolyásolta a feldolgozott filozófiai anyag horribilis mennyisége, a kidolgozandó problémák sokasága, az írás elhúzódása, Lukács testi-lelki-szellemi kondíciója stb., de én mégsem ezeknek a tényezőknek tulajdonítok meghatározó jelentőséget, hanem a „tertium datur”-ra irányuló törekvésnek.

A „*harmadik lehetőség*” szenvedélyes kutatása és konstatálása (akár részkérdésekben, akár az ontológia-koncepció egészét illetően is) hipotézisem szerint Lukácsnak azzal a végletesen kritikus, elutasító magatartásával függ össze, amellyel egyes filozófiai-világnézeti irányzatokkal szemben viseltetett. Ez az attitűd szükségszerűen involválta azt a határozott szándékot is, hogy saját teoretikus pozícióját egyértelműen kijelölje ebben a szélsőségek-határolta erőterben. A „tertium datur” szinte már epitheton ornans-ként funkcionál a műben, jelezve azt a bizonytalanságot, félelmet, amely Lukácsot eltölthette álláspontja egyértelműségével, a mű valódi „üzenetének” dekódolhatóságával kapcsolatban. S úgy vélem, ebben az egyértelműsítő,



nyomatékosító igyekezetben bizonyult Lukács számára a leghasználhatóbb kategoriális fegyvernek a munkafogalom, amely, kilépve a neki szentelt fejezet keretei közül, szüntelenül felbukkan az elemzés legkülönbözőbb pontjain, tovább bonyolítva a mű egyébként sem könnyű értelmezését.

Ontológia és etika, illetve az *Ontológia* és az *Etika* kapcsolatának elemzése Lukács diffúz témakezelése miatt meglehetősen nehéz feladat, s a vizsgálódó helyzetén az sem lendít sokat, ha felfedezi: Lukács *közel ötven textusban* expressis verbis is tárgyal etikai, erkölcsi kérdéseket. A tüzetesebb analízis ugyanis azt mutatja, hogy a hivatkozásokban érintett problémák heterogenitása, a felvetett témák inkonzisztenciája, a kérdések eltérő színvonalú és terjedelmű exponálása, az ismétlődések sokasága, a munkakategória ezúttal is tetten érhető „tehetetlenségi nyomatéka” stb. miatt ezt a kínálkozó aspektust célszerű elvetni. Ebből a kiindulópontból ugyanis szinte lehetetlen Lukács etika-felfogásának a rekonstrukciója, de még a fő gondolati trendek meghatározása is. Ugyanakkor ez a lista (amely a „társadalmi megbízatás” kérdésétől az „ügynek való odaadás” problematikáig terjed) mégis fontos adalékokkal és tanulságokkal szolgál Lukács erkölchöz és etikához való viszonyának jobb megértéséhez, ezért a későbbiekben támaszkodni kívánok rá.

E módszertani dilemma végül oly módon oldódott meg számomra, hogy eldöntöttem: csupán *egyetlen, de lényeges problémakörre* összpontosítva kísérlem meg a téma vizsgálatát. Szilárd meggyőződésemm ugyanis, hogy a válaszadással akkor próbálkozhatunk valamiféle eséllyel, ha a Lukács-felvetette problémák „szürke eminenciását”, az „*ember mint válaszoló lény*” kérdést tekintjük ilyen kiindulási alapnak. Úgy gondolom, annak ellenére, hogy Lukács a „válaszó lény” formulát viszonylag kevés alkalommal említi, elemzéseinek fókuszában valójában ez a kategória áll.

Az ember válaszoló lényként történő meghatározása már az *Esztétikában* is felbukkan, de itt inkább metaforikusan, nem pedig konstitutív funkcióban, s éppen ezért nem is fogalmazódik meg (jóllehet feldereng!) határozottan az olvasóban az a kérdés, hogy miért csak „válaszó”, s miért nem „kérdő” lény is egyúttal az ember. De tulajdonképpen az a probléma sem merül fel markánsan, hogy

valójában mi is az emberfogalom tartalma. (Ki az ember? Az egyed, a partikularitását leküzdő egyén, egy adott osztály, vagy a nem mint „kollektív szubjektum”?) Úgy vélem, ekkor még maga Lukács sem gondolta végig minden mozzanatra kiterjedően ezt a problematikát, amelynek jelentőségét feltehetően az *Ontológia* előmunkálatai, vagy a mű írása során ismerte fel.

Utaltam már arra, hogy Lukács az *Ontológiában* nem használja gyakran a „válaszoló lény” megfogalmazást, ám amikor ehhez folyamodik, akkor általában az addig elemzett problémák összegzéseként, vagy éppen a továbblépés előkészítéseként operál vele. Ember-konceptiójának elméleti alapvetéseit az első kötetben, a reflexiós kategóriák elemzése során így fogalmazza meg: „biológiai értelemben minden ember szükségképpen egész. Az ontológiai probléma azonban abban áll, hogy éppen ez az önállóság válik a társadalmi értelemben vett részjelleg hordozójává: az ember, amennyiben ember és nemcsak tisztán biológiai élőlény, ami a valóságban sohasem fordulhat elő, végső soron ... nem oldható el a konkrét társadalmi totalitástól.” (15) Lukács ezt a gondolatot a szisztematikus fejezetekben több ízben is konkretizálja: az ember és a társadalom rész-egész viszonyban áll egymással, az ember és a társadalom viszonya kétpólusú (személy-társadalom, „számtalan egyéni életvitel”-objektív társadalmi totalitás, egyéniség-nembeliség stb. – pl. *Ont.* II. 286, 727. o. stb.), és ebben a viszonyban a domináns faktor az általános, az egész, azaz a társadalom. A két pólus azonban – bár súlyuk eltérő – feltételezi egymást: „Az embernek mint embernek a kifejlése, mint összfolyamat, azonos a társadalmi létnek mint különös létmódnak a megszerveződésével” (*Ont.* II. 576–577. o.), s ezt magának az embernek is tudatosítania kell magában. (16) És itt lép be valóban érdemileg az elemzés folyamatába az „embernek mint válaszoló lénynek” a problematikája. „*Mint minden élőlény, az ember is természetből fogva válaszoló lény: a környezet feltételek, feladatok stb. elé állítja létezését, reprodukcióját, és az élőlény önfenntartó és fajfenntartó tevékenysége arra összpontosul, hogy ezekre megfelelően (saját életszükségeitnek a szó legtagább értelmében megfelelően) reagáljon.* A munkát végző ember annyiban válik el minden eddigi élőlénytől, hogy környezetére nemcsak reagál, mint ezt minden élőlénynek meg kell tennie, hanem ezeket a reakciókat gyakorlatában *válaszokká*

*artikulálja....* Az artikuláció a teleológiai tételezésen alapul, amelyet mindig a tudat irányít, és főként azon az újdonságon, amelyet minden ilyen tételezés impliciten tartalmaz. Így artikulálódik a pusztá reagálás válasszá, sőt azt is mondhatjuk, hogy *így ölt a környezet behatása kérdés-jelleget.*"(17) (Az én kiemeléseim – P. M.) Lukács még hozzáteszi ehhez, hogy a „kérdés és válasz e dialektikus játékának korlátlan fejlődési lehetősége van”, ugyanis a munka révén valami új, azaz társadalmi is termelődik már, s ez az új („a társadalmi közvetítések”) kiszélesíti a válaszok lehetőség-szféráját, ám a „kérdés-válasz” struktúra nem szűnik meg, „hanem csak bonyolultabb, mind társadalmibbá váló formát vesz fel”. (Uo.)

Lukács eszmefuttatása ontológiája ember-felfogásának szinte minden lényeges elemét tartalmazza: az ember mint eredendően, megszüntethetetlenül társadalmi és biológiai lény(18) a környezet ingereire a munkával, a tudat-irányította teleológiai tételezésekkel válaszol; ezek újabb, immáron „tisztán” társadalmi ingereket („közvetítéseket”) teremtenek, kiszélesítik az emberi aktivitás hatókörét. Nem is ez, az „ugrással” kapcsolatos, közismert, sokszor exponált érvelés ejti gondolkodóba az olvasót, hanem a gondolatmenet indítása: nemcsak az ember válaszoló lény, hanem – „természettől fogva” – minden élőlény. Ez az állítás nem *contradictio in adiecto*? Látszólag igen, valójában azonban nem. Úgy vélem, az „önellentmondás” konstatálásakor lehetne hivatkozni Lukács pongyola fogalmazásmódjára, alkalmi felületességre, a munka szerepének „kiugratására” irányuló szándékra stb., ám az a véleményem, hogy itt nem erről van szó, hanem a koncepció lényegéről, illetve alapvető problémájáról. Hogy ezt a kérdést megvilágíthassam, két kitérőt kell tennem. Az egyik a tárgyasulás és külsővéválás kategóriáival kapcsolatos, a másik pedig az emberi képességek történelmi kifejlődése és a személyiségfejlődés közötti ellentmondásos, „egyenlőtlen fejlődést” érinti.

Lássuk először a *tárgyasulás és külsővéválás* különbségének, ellentétességének „történelmileg állandóan, minőségileg is változó” problematikáját. Lukács szerint „a tárgyasulás és a külsővéválás egy ontológiailag egységes aktus termékei ... lényegük abban rejlik, hogy az egységük alapjául szolgáló szubjektum – objektum viszony a tárgyasulás során a tárgyi világot a társadalmiasodás felé fejleszti, míg a

külsővéválás a szubjektum fejlődésének mozgatóerejét hajtja ugyanebbe az irányba.”(19) Azaz a munka mint az objektum – szubjektum viszony mobilizálója kettéválasztja a kezdetben (Lukács szerint) egységes reakciókat: az egyik tendencia (a tárgyasulás) a társadalom felé irányul, a másik (a külsővéválás) a szubjektumot veszi célba. A külsővéválás lesz – mint szubjektív faktor – az a mozzanat, amely, alapvető társadalmi jellegét megtartva, az embert a „puszta egyediségből” az egyéniség „különösségévé” emeli, azaz valóban „válaszoló lényé” teszi. (Ont. II. 804–805. o.)

A tárgyasulások ezzel szemben – „dialektikus módon” – az „anyagcserét”, a társadalmi lét objektív alapjainak megteremtését, stabilitását és továbbépítését veszik célba, mégpedig olyan formában, hogy produktumaik „tudattalanul, de mégis megtett” aktusok révén későbbi, közvetített külsővéválásokat indukálnak. Lukács szerint ezek a tendenciák a történelem sodrában, a természettel folytatott „anyagcsere” és az „egyenlőtlen fejlődés” következtében konfliktusba kerülhetnek egymással – ez is belejátszik többek között az elidegenedés létrejöttébe! –, ám e konfliktusok az emberi nem kontinuitásának és „létszerűségének” bizonyítékai, hiszen leküzdésükre is ugyanígy kialakulnak társadalmi és egyéni módozatok, és ezek is hagyományozódnak. (A baj nem a különbség vagy a konfliktus „létszerű” tényéből származik – éppen ellenkezőleg; ezek nélkül nem is beszélhetnénk történelemről, mondja Lukács –, hanem abból, hogy egyik vagy másik oldal jelentőségét egyoldalúan kiemelik, elméletileg eltúlozzák.) (Ont. II. 417. o.)

A tárgyasulások játsszák végső soron a meghatározó szerepet, és ez teljes mértékben korrelál Lukács lényeg-jelenség, illetve szükség-szerűség-szabadság felfogásával. Lukács többször is nekiveselkedik ezeknek a problémáknak(20), de konklúzióiban lényegében nem tud elszakadni a hegeli–marxi megközelítésektől e kérdésekben sem. Látszólag tárgítja ugyan az egyén (és bizonyos értelemben az emberi nem) mozgásterét azzal, hogy bevezeti a „ha-akkor” *szükség-szerűség* és az *alternativitás* „történelmileg-társadalmilag mindig konkrétan meghatározott” „dialektikus” kategóriáit, de ezek az „egzisztenciameghatározások” csak az absztrakció szintjén használhatóak. Amikor valóban „létszerű” kérdésekhez nyúl az elemzésben, néhány kivételtől

eltekintve ez a szándéka ellentmondásosan, vagy éppen tendenciózusan, egy elméleti prekonceptió illusztrációjaként ölt alakot. Konkrétabban fogalmazva: a lényeg, a szükségszerűség megtestesítője a „társadalmi totalitás”, a gazdaság, a gazdaság fejlődése (amely perspektivikusan elvezet a „szabadság birodalmába”) uralják az alternatívákat, amelyekben Lukács szerint tetten érhető a választásban megnyilvánuló szabadság. (21) De meghatározzák a jelenséglágyot is, azaz a külsővéválások igazi terepnumaként, a személyiséggé-formálódás közegeként, közvetítőjeként funkcionáló mindennapi életet. (Lásd pl. *Ont.* II. 129, 356, 407, 413–414, 804–805. o. stb.)

A másik, az előzővel szorosan összefüggő kitérő egy, Marx által az *Értéktöbblet-elméletekben* elemzett, s Lukács számára kulcsfontosságú problémát érint: „a termelőerők fejlődése közvetlenül továbbfejleszti az emberi képességeket, de ez a folyamat egyúttal magában rejti annak a lehetőségét, hogy közben az egyéneket (sőt egész osztályokat) fel kell áldozni. Ez az ellentmondás szükségszerű, mert a társadalmi munkafolyamat olyan létszerű mozzanatait tételezi fel eleve, amelyeket korábban már, más összefüggésekben totalitásként való működése kiküszöbölhetetlen elemeinek ismertünk meg.... a termelőerők fejlődése szükségképpen egyúttal az emberi képességek fejlődése is. De – és itt mutatkozik meg szemléletesen az elidegenedés problémája – az emberi képességek fejlődése nem vezet szükségképpen az emberi személyiség fejlődésére.” (*Ont.* II. 568. o. Lásd még *Ont.* II. 547, 574, 575, 578. stb. o.)

Lukács a termelőerők-kifejlesztette emberi képességek és a személyiség kibontakozása között feszülő ellentmondást a történelem, a társadalmi lét lényegi, szükségszerű, az „előtörténetben” feloldhatatlan konfliktusának tartja, amely azonban „hajtómotorként” működik mind az emberiség, mind pedig az egyének életében. A marxi gondolat lukácsi interpretációjából azonban más is kiderül. Kiderül az, hogy amikor Lukács az emberről beszél (jelzők nélkül), akkor alapvetően a nemre (az emberi fajra) gondol – és nem csupán itt. Ezek az „emberi képességek” lényegében nem mások, mint a „tárgyasulások”, amelyek – bár eszközként is szolgálhatnak az egyén számára, ám döntő sajátosságuk mégis az, hogy – a szükségszerűség erejével hatnak (az „alternatív döntések előidézésén keresztül”) a külsővéválásaiban magát személyiséggé formálni akaró egyedre, messzemenően determinálva aktivitását.

Maga Lukács is egyértelműen, minden kétséget kizáróan megfogalmazza ezt: „az állandóan növekvő munkamegosztás alapján, azoknak a megválaszolandó problémáknak a következtében, amelyeket ez az egyes embereknek vet fel, az egyes ember pusztája egyedisége mindinkább a személyiség fejlődésének irányába mozog – ez is »a pusztulás terhe mellett« működő szükségszerűségeken alapul – ... az egyéneknek ezen összefüggések közé beépült tettei pusztán az egyediség mozzanataiként hatnak az általános törvényszerűségek keretei között.” (22) (Az én kiemeléseim – P. M.)

Tehát visszajutottunk a „válaszoló lény” problémához! Az „ember mint válaszoló lény” Lukács *Ontológiájában* két vonatkozásban merül fel: egyfelől jelenti az embernek mint nemnek a „szükségszerűség birodalmán” nyugvó fejlődését, azt a folyamatot, amelynek célja a „magáértvaló nembeliség” kollektív elérése. De másfelől, ettől elválaszthatatlanul, jelenti az egyes ember „pusztája egyediségének” egyéniséggé, személyiséggé változását. (E két kategória használatában csak stilisztikai, nem pedig tartalmi különbség van; ennek oka megítélésem szerint abban rejlik, hogy ezek a fogalmak már „átitattottak” a nembeliséggel. Ahol Lukács a kezdeti fázisokat elemzi, szinte mindig az egyed vagy a „pusztája egyediség” formulát használja.) A két, egymásba fonódó tendencia közös vonása az, hogy a kérdéseket mindenkor az objektív folyamat, a szükségszerűség veti fel (a gazdaság, a társadalmi lét, a „történelmi fejlődés” stb.), konkrét módon. (*Ont.* II. 92, 380, 494, 504, 516, 519, 596, 644–645, 804–805. o. stb.)

Az ember nem lehet „kérdező lény”, hiába tesz szert fejlődése folyamán tudatra, öntudatra, ugyanis az alternatívák az embertől (egyéntől) független valóság létszerűségének komponensei, s ezért a választás maga is alapvetően a lét által determinált. (23) Ez az oka annak, hogy Lukács a *felelősség* kérdésével egyáltalán nem foglalkozik az *Ontológiában*, s végső soron ezzel magyarázható, hogy az *erkölcs szférája elvileg beilleszthetetlen* ebbe a konstrukcióba. *Felelősségről* csak autonómiát feltételezve beszélhetünk, Lukácsnál azonban a *személyiség* valójában *nem autonóm*, hiszen még kérdések megfogalmazására, igazi artikulálására sincsen lehetősége. Lukács embere („mint minden élőlény”) csak „válaszol” cselekedeteivel. (Ezen a ponton kapnak valódi értelmet Lukács egyes gyakori szófordulatai: a „pusztulás terhe mellett”,

a „nem tudják, de teszik”, a „konzekvenciák időszaka” stb., s a „perspektíva” kérdése.)

Az objektív folyamat által felvetett alternatívákra reagálni *kell*, ha élni akarunk. A tárgyasulásokot, az „emberi képességek” történelmileg konkretizálódott megjelenési formáit „szintetizálnunk” és külsővéválásainkban objektíválnunk *kell*, ha személyiséggé akarunk válni. Érzelmünket, indulatainkat, ösztöneinket uralni *kell*, létre*kell* hozni saját kontinuitásunkat; a lehetőséget reagálásainkkal valóságához *kell* juttatnunk, azaz reagálni, törekedni, akarni *kell*, gyakran azonnal, a mozzanatok teljességének ismerete nélkül. Ez az egyetlen evidencia, amelyet közvetlenül beláthatunk. „Az embernek egységesen *kell* cselekednie a társadalmi élet legkülönbözőbb komplexusaiban, *elvégre* saját életét *kell* reprodukálnia. Így létrejön valami, amit az ember személyiségének, egyéniségének nevezünk.” (24) (Az én kiemeléseim – P. M.)

Az egyénnek cselekednie *kell*, de tetteinek gyökerei döntő mértékben nem saját immanens fejlődésében, kontinuitásában erednek, hanem a gazdaság-meghatározta társadalmi „összfolyamatban”. Lukács több alkalommal leszögezi ugyan, hogy az egyének aktivitása, a külsővéválási aktusok a társadalmiasodás előrehaladtával egyre inkább kötődnek az egyes ember saját erőihez, s függetlenek minden transzcendenciától (lásd pl. *Ont.* II. 264–265. o.), azonban befolyásuk a történelmi fejlődésre, a magáértvalóság irányába haladó emberiség sorsára igen csekély. Hatásuk sosem lehet a „nullával egyenlő” (többször is hivatkozik Lukács Engelsre!), de a lényegi, objektív folyamatok mintegy az „emberek háta mögött”, nem tudatosulva mennek végbe, az emberek cselekvő aktivitását felhasználva. (25)

Az embernek, az egyénnek reflektálnia *kell* saját gyakorlatában és reprodukciójában a „képességeket” ellentmondásos formában tárgyasító folyamat konkrét „éppíglétére” – éppen ez a feltétele személyiséggé válásának. Az „egyénség kibontakozása sohasem pusztán, akár csak elsődlegesen is, belülről mozgásba hozott folyamat eredménye. Az *ember válaszoló lény; egyénisége különösképpen az*. Ha a képességfejlődésben nem volnának személyes szintézisek, ha az emberek nem alakítanának ki személyes válaszokat azokra a kérdésekre, amelyeket a *képességek fejlődése gyakorlatilag tisztáz*, akkor sohasem jöttek

volna létre egyéniségek.... Mármost a képességek szintén egy szükség-szerűen végbemenő folyamat során szintetizálódnak egyéniséggé, ugyanis teljességgel szintézis nélkül az ember nem fejlődhetne, nem válhatna hasznossá, nem alkalmazkodhatna a termelés változó szükségleteihez stb.”(26) (Az én kiemeléseim – P. M.)

Ez tehát a „válaszoló lény”-problematika valódi üzenete! A pusztá egyediségnek ebben a kriptoteleológiai folyamatban a külső szükség-szerűség „létszerűen” kényszerítő ereje következtében kell személyi-séggé, az öntudatra ébredő nembeliség „szervévé” válnia, „alkalmazko-dóvá” és a termelés számára „hasznossá” lennie. (Ont. II. 727. o.) Ez Lukács számára faktum, általános meghatározottság, az emberi-egyéni lét kontinuitásának konstituense. Ám ezen a teoretikus bázison hogyan oldható meg az a probléma, hogy egy-egy történelmileg konkrét társadalmi alakulaton belül igen különböző, sőt ellentétes „emberi” tulajdonságok realizálódnak az egyes személyek magatartásában, választásaiban, „válaszaiban”.(27) Azaz: érző, gondolkodó, szenvedő, halandó, egyszeri és megismételhetetlen sajátosságokkal bíró individu-umok léteznek, „hogyan lehetségesek”? E kérdés – bár ilyen formában sosem fogalmazódik meg – Lukács számára is megkerülhetetlen, annál is inkább, mert vállalkozásának eredeti intenciói elvileg magukban foglalják az egyén szerepének elismerését, igazolását is. Lukács maga is felismeri, hogy a konstrukció logikája, az „általános” dominanciája szubszumálta, maga alá gyűrte az egyedi embert, ezért több ponton is megkísérli – ebben a vonatkozásban – a maga-teremtette elméleti keretek merevségének fellazítását.

Az első ilyen pont: *„más emberek teleológiai tételezésre készítése”, befolyásolása. A „munkamegosztás által előidézett közvetett, gyakran nagyon is bonyolultan közvetett gyakorlati tételezéseknek szintén teleológiai-oksági jellegük van”, s „csupán abban a nagyon lényeges dologban különböznek magától a munkától”, hogy „más embereket a tételező által megkívánt munkaaktusok elvégzésére bírjanak”. „Itt a célkitűzés »anyaga« az ember, akit alternatív döntésre kell bírni; a kívánt döntés elutasításának ezért más az ontológiai struktúrája, mint a munka természeti anyagának esetében, ahol csak a természet létösszefüggé-seinek helyes vagy helytelen megragadása jön tekintetbe; itt az »anyag« minőségileg ingadozóbb, »lágabb«, kiszámíthatatlanabb, mint amott”, „de*



még a legnagyobb ellentét sem szüntetheti meg teljesen a *végső döntő közösséget*, nevezetesen azt, hogy mindkét esetben teleológiai tételezésekről van szó". „Itt tehát a tételezés és intencionált tárgya egyaránt tartalmazza az eszmei mozzanatot mint indítékot, illetve mint tárgyat, az eszmei mozzanat szerepe tehát növekszik az eredeti munkatételezésekhez képest, amelyeknek tárgya szükségképpen tisztán reális.... Itt azonban nem arról van szó, hogy az eszmei mozzanat a másik, tisztán anyagi mozzanatnak a teleológiai célja, *hanem két teleológiai tételezés irányul egymásra, s olyan kölcsönhatást bontakoztat ki, amelynek mindkét oldalán eszmei mozzanat alakul át valóságossá.*” (28) (Az én kiemeléseim – P. M.)

Az elemzésből világosan kiderül: Lukács nem tud elszakadni a kauzalitás-teleológia dichotómiától, a munkaszerkezettől; árulkodó módon még verbálisan sem („anyag”). Annyi újat tud mondani, hogy ebben a viszonyban a tételezés „tárgya” némileg másként viselkedik, mint a természetátalakító aktusok során. Noha lehetősége adódna arra, hogy valóban emberi jelenségeket, megnyilvánulásokat, relációkat stb. vonjon be a vizsgálatba és a „válaszoló lény” kérdést most már relevánsan felvesse s megválaszolja, számára a legfontosabb mégis az eszmei-tudati tényező létszerűségének kidomborítása. Végső soron konzekvens: ezen az alapon mit is lehetne kezdeni pl. egy mosollyal vagy éppen egy simogatással mint „befolyásoló” tényezőkkel?

Ez a megközelítés így vakvágánynak bizonyulna, ha Lukács nem kamatoztatná – ezúttal ellentétes előjellel – indulat-elméletét, illetve nem szentelne figyelmet a *nevelés és önnevelés* kérdéseinek, amelyek szorosan összefonódnak a *példaképszerűség* problémájával. (Ez a második és a harmadik „kitörési” pont.) Lukács az *Ontológiában* számos helyen kifejti azt a gondolatot, hogy az embernek már a legkezdetlegesebb munkában is ki kell kapcsolnia a siker, a „lehetőség valósággá változtatása” érdekében minden zavaró, az objektív visszatükrözést károsan befolyásoló tényezőt (ösztönök, érzelmek, indulatok stb.), önuralomra kell szert tennie (ez egyet jelent a „természeti korlátok” „belső” „visszaszorításával” is). Sőt úgy véli, hogy éppen ez a küzdelmes önlegyzés az emberi magatartás, az emberi szabadság, a nembelivé válás központi kérdése(29), és a többi ember befolyásolásának éppen az a célja, hogy újfajta „lelki erők” alakuljanak ki. „Az itt kialakuló

teleológiai tételezések ezért közvetlenül arra törekszenek – mégpedig minél fejlettebb a társadalmi munkamegosztás, annál határozottabban –, hogy az emberekben felébresszék, megerősítsék és megszilárdítsák az ilyen nélkülözhetetlenekké vált indulatokat.” (Ont. II. 469. o.) Minél társadalmiasultabb a társadalom, annál kevésbé lehet abszolút az indulatok felfüggesztése, annál kíváncsabb „ideológiai” és pedagógiai felhasználásuk, s mi több, a „szenvedélyek” még pozitív szerepet is játszhatnak új képződmények létrehozásában, régiek lerombolásában. (Ont. II. 431–432. o.)

Mindez összefügg a *neveléssel*, azzal a tudatosan szervezett folyamattal, amelynek tartalma az emberek befolyásolása, új készségek kialakítása azzal a céllal, hogy a „társadalmilag kívánt módon reagáljanak az élet új alternatíváira”. (Ont. II. 141, 156, 275, 278. o. stb.) A nevelés azonban mindenekelőtt *önnevelés*: az egyéneknek saját magatartásmódjukat, saját benső életüket kell teleológiai tételezésük tárgyává tenni (Ont. II. 125. o.), mindenkor „itt és most”, konkrét módon, „egyre kifejezettebben, sokoldalúbban és határozottabban” „összpontosítva” a döntés aktusát a cselekvő én-ben. (Ont. II. 279–280. o.) Az egyes ember „önátalakítása” a tevékeny „én” Legyen-szerű tételezéseinek közvetlen tárgyává válik (Ont. II. 78. o.), „éntudatára” vonatkozik. Ám „a döntések egyedi személyekben való összpontosulásának valódi gyökerei és hajtóerői nem az egyedi személy immanens fejlődésében rejlenek, hanem abban, hogy a társadalom egyre társadalmibbá válik. Minél több döntést kell az egyes embernek meghoznia ... annál inkább ki kell magában alakítania az egyes embernek a készségek rendszerét e sokrétű és gyakran egymáshoz képest különmemű reakciói lehetőségek számára ... e fejlődés mozgástere tehát társadalmilag meghatározott.” (30) Újból a személyiséggé válás kérdéseiről van szó tehát, arról a kétpólusú viszonyról, amelyben az egyik pólust a „hic et nunc” aktualizálódó, konkrét alternatívákat kínáló, az egyén elméleti és gyakorlati aktivitása számára feltételrendszerül szolgáló társadalmi lét képviseli. A másikon pedig az önismerettel bíró, „állandóságát megőrző”, önmagát „folyamatszerűen előrehaladó” létezőként („szubsztancialitásként”) definiáló, személyiséggé válása iránt „benső eltökéltségre” szert tevő, saját „nagyszámú, lappangó lehetőségét”

döntéseiben és tetteiben valósággá változtató egyén áll. (*Ont.* II. 256, 728–729. o.)

Úgy tűnik, Lukács ezen a ponton valóban tágítja elemzései teoretikus horizontját, ám ez, mint később látni fogjuk, végső soron a konstrukció megszilárdítása érdekében történik. A társadalmi lét bipolaritása ebben a megközelítésben egy sajátos ambivalenciát hordoz a személyiséggé válás szempontjából: az egyes embernek nincs más útja, mint egyéniséggé formálnia magát; de csak azáltal lehet azzá, amivé válhat és válnia kell, ha ezt saját maga is *akarja*, ha megismeri individuális létének szubjektív és objektív feltételeit, lehetőségeit, ha *célt, irányt, értelmet* tud adni saját sorsának, és aktivitásait tudatosan ennek megfelelően bontakoztatja ki. (Önnevelés.) Az „értelemadás”, a személyiséggé válás centrális és eliminálhatatlan feladatának tartalmát azonban maga a társadalmi lét és az emberi nem „fejlődésének” „perspektívája” határozza meg: az egyén múltja, jelene csak a jövő felől ítéltető meg, és minősíthető „értelmesnek” vagy éppen „értelemellenesnek”. (Lásd pl. *Ont.* II. 609. o.) Az emberek mindennapi életét végső soron egy *Sollen* hatja át (erről Lukács maga is több helyen szól); ez minden „közvetítés” lényegi mozzanata, az intézményektől a különböző ideológiai „formákon” át egészen a közvéleményig és a példaképekig.

A *közvélemény* és mindenekelőtt a *példa*, a *példaadás* problematikája az a két terület, ahol Lukács viszonylag közel kerül a valódi erkölcsi-etikai kérdésekhez. Mint erről már több ízben írtam, ezekkel a kérdésekkel lényegében nem tud mit kezdeni: vagy átutalja őket egy majdani *Etikába*, vagy pedig a *jog* elemzésében kísérli meg specifikumaikat meghatározni. (Elgondolkodtatónak találom, hogy Lukács – mindent egybevéve – a „szabályozó formák” működését illetően konkrétumokat, még ha ezek végtelensek és gyakran ellentmondásosak is, csupán e szférát analizálva fogalmaz meg.)

„Az egyes ember számára ugyanis életbevágó, hogy embertársai miként becsülik tevékenységét, magatartását, és hogyan sorolják őt be a mindenkori társadalomba.” (*Ont.* II. 198. o.) A *közvélemény* Lukács szerint a „mindennapi élet létszerűen ható tényezője”, az egyének mindennapi gyakorlatának fő mozzanata, amely a legpregnansabban ott fejt ki hatását, „ahol meghatározott imperatívusok próbálják megszabni az emberek reakcióit”. (*Ont.* II. 780. o.; lásd még uo. 779. o.) A

közvéleményhez hasonló „iránytű”-szerepet kap a *példaszerű élet és tett* is – Lukács ezt a problémát sok helyen érinti, elemzi. (Lásd *Ont.* II. 97–98, 323, 574. stb. o.) A *példa* egy-egy társadalmi alternatívára adott, megőrzésre, továbbadásra érdemesített személyes válasz, amely az aktuális gyakorlatra adaptálható és a konkrét új szükségleteknek megfelelően újraértelmezhető. Döntő specifikuma Lukács szerint az, hogy tendenciáját tekintve a személyiségből fakad; egyéni válaszlehetőséggént, és nem tilalmak vagy törvények formájában realizálódik. (*Ont.* II. 97–98. o.) A példakép, a példaképszerűség mindenkor fontos eleme az ember szocializációjának és szocializáltságának, ám úgy gondolom – talán vitatható módon –, hogy Lukács kitüntető figyelmét más megfontolás is motiválhatta. Szerintem ugyanis a példa nála egyfajta *modus vivendi*-ként funkcionál az alternatívák és az egyén viszonyában: a döntési, a választási szituációkban mintegy „felelősségpótlékként” lép fel, bizonyos mértékig kitágítva a szubjektum mozgásterét. (Korábban már szóltam arról, hogy Lukács egyáltalán nem veti fel a műben a felelősség kérdését.)

Még egy vonatkozásban, az *elidegenedés* vizsgálata során játszik lényeges szerepet a *példaképszerűség* problematikája. Az *Ontológia* elidegenedés-konceptiója merőben különbözik a marxi értelmezéstől. Lukácsnál az elidegenedés nem a történelem egy meghatározott szakaszának, a kapitalizmusnak a lényege, hanem az egész emberi történelmet végigkísérő jelenség, amelynek forrása a tárgyasulások és külsővéválások közötti ellentmondásos kapcsolat, vagy másként: a „képesség- és személyiség-fejlődés közti dialektikus ellentmondás”. (31) Lukács nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az elidegenedés csak az egyik, de nem „abszolút centrális” jelentőségű társadalmi konfliktus (lásd *Ont.* II. 612, 615. stb. o.), amely plurális jellegű, és szerkezetileg az individuumra összpontosul, azaz sohasem fogja át a társadalmi lét totalitását.

Az elidegenedés, amely „mégiscsak mindenekeelőtt ideológiai jelenség”, gazdasági alapokon nyugszik, de a külsővéválások szubjektumhoz-kötöttsége következtében egyénileg, „a mindenkori érdekelt egyén tetteként” is leküzdhető, nem csupán történelmileg, a *nem* kollektív aktsaiban. (*Ont.* II. 620. o.) És ebben a „szubjektív” küzdelemben, amelynek fegyvereit is döntően az „objektív” társadalmi

lét kínálja, a példaszerű gesztusoknak, életeknek (Szókratész, Jézus, Simone Weil stb.) pozitív és negatív vonatkozásokban egyaránt mintavértéke van, még akkor is, ha korlátozottak, ha csupán „bornírt beteljesüléseket” eredményeznek vagy éppen elbuknak. Lukács itt sem beszél expressis verbis a felelősségről, ugyanakkor mindig kiemelt hangsúllyal kezeli az egyéni döntéseket és ezek egyéni gyakorlattá válását. (Lásd pl. *Ont.* II. 624–625. o.) Úgy vélem, éppen az elidegenedéstejezés támogatja alá leginkább azt a megállapításomat, hogy a felelősség-problematika hiánya és a példaszerűség összefüggnek egymással. Lukács szerint az egyéni tiltakozások, bár nem lebecsülendők – különösen a személyes elidegenedések legyőzésében –, mégis elégtelenek és részlegesek, ha nem jutnak el egy „társadalmi általánosságig”, ha „társadalmilag” nem „szintetizálódnak”. (*Ont.* II. 803, 795, 433, 329–330, 729. stb. o.)

Lukács itt is *tertium datur*-ra törekszik. Álláspontját megpróbálja elhatárolni a „jelenkor különböző filozófiai vagy pszichológiai irányzataitól”: „az a szükségszerűség, hogy saját elidegenedésünket önmagunk számára csak szubjektív utakon győzhetjük le, semmilyen körülmények között sem jelent szubjektivizmust, a személyiség és a társadalmiság szembeállítását ... Nem létezhet olyan személyiség, aki létszerűen független volna attól a társadalomtól, amelyben él ... *Minél mélyebben érint és mozgat személyesen egy embert a maga egyéniségében az elidegenedés valamely problémája, annál társadalmibb, annál nembelibb ő maga.* Ennek megfelelően az ilyen aktusok annál erőteljesebben törekszenek a magáértvaló nembeliségre, minél mélyebben váltak személyesekké, mindegy, hogy milyen világosan vagy helyesen tudatos ez.” (32) (Az én kiemelésem – P. M.)

Lukács kiemelt gondolata paradoxonként hat: minél elidegenedettebb az egyén, annál inkább társadalmi-nembeli lény. Az ellentmondás – a koncepció egészét figyelembe véve – azonban csak látszólagos. Lukács elidegenedés-felfogása szervesen összefügg ontológiája alapelveivel: a társadalom fejlődése előrehaladó folyamat, amelynek hajtóereje a szükségszerűség, a gazdasági törvények egyre „tisztább, világosabb” kifejeződése, a külsővéválások jelentőségének megnövekedése, a külsővéválások és tárgyasulások közötti viszony kiéleződése, konfliktusosabbá válása. (Lásd pl. *Ont.* II. 433, 606–607. o.)

Ez a folyamat a kapitalizmusban kulminálódott az ember eddigi történelme során, láthatóvá, érzékelhetővé téve a *véletlen* uralmát reprodukciójában, személyes viszonylataiban. Lukács szerint a véletlenszerűség az egyes ember életének *conditio sine qua non*ja volt mindig, kettős értelemben is. Az egyik a születéssel kezdődő, halállal végződő biológiai létezésből fakad, a másik azonban már az egyén – társadalom viszonyból, amelyben a társadalom képviseli a szükségszerűség-oldalt, míg az egyének élete „a különlegesen formált véletlenszerűségek hatáskörébe esik”.(33)

Itt egyértelműen a *kontingencia-élmény* elméleti reflexiójáról van szó. Lukács már az *Esztétikában* is érintette ezt a kérdést, de kevésbé analitikus módon, mint az *Ontológiában*. E mű szinte minden fejezetében felveti valamilyen formában ezt a problémát (akárcsak a nembeliség ügyét), de leghatározottabban az elidegenedés-részben foglalkozik vele. Szerinte a szubjektivitás a „manipuláció” korában „önálló szubsztancialitással dologiasodott”, részben a közösségek felbomlása, a magánélet „túlburjánzása” miatt, részben pedig annak következtében, hogy az egyén a magateremtette viszonylatok hatalmába, kiszolgáltatott helyzetbe került. Véletlenné, esetlegessé vált, hogy miként kapcsolódnak az emberek saját társadalmi helyzetükhöz; egyedi életük szempontjából már nem működhet „ösztönző, védő, értelemadó elvként” a közösséghez tartozás. Ez a helyzet exponálja az *egyéni élet értelmességének vagy értelmetlenségének* a problémáját, amely a korábbi etapokban ilyen formában nem merült fel. Lukács úgy véli: a manipuláció, a „presztízsfogyasztás” stb. viszonyai közepette az emberek maguk választhatnak utakat (természetesen a gazdaság által determináltan) egyik vagy másik irányban, eldologiasíthatják saját gyakorlatukat, „önelidegenedéseket” hozhatnak létre, melyek azután mind a humanizálódás, mind pedig a dehumanizálódás (adott esetben egymással is keveredő) trendjeivé állhatnak össze. (*Ont.* II. 658, 659, 660, 664, 667. stb. o.)

Az, hogy végső soron melyik tendencia jut érvényre, döntően a nembeliséghez való viszony „milyenségétől” függ mindkét pólus (társadalom és egyén) vonatkozásában. A *nembeliség* az *Ontológia* egyik legfontosabb, ám ugyanakkor talán a legellentmondásosabb, legvitatottabb kategóriája, mind tartalmilag, mind pedig funkcióját tekintve.

Már *Az esztétikum sajátosságában* is mutatkoztak zavarok a használata során; ezek a zavarok azonban az *Ontológiában* helyenként szinte már a káoszhoz fokozódtak, mindenekelőtt a nembeliség „néma”, illetve „már-nem-néma” szintjeinek megkülönböztetése, e disztinkciók sajátos alkalmazása miatt, valamint annak következtében, hogy Lukács esetenként a nembeliségtől elválasztva is operál a magábanvaló-magáértvaló fogalompárral. Mindezt „színezi” a partikularitás kérdése, a nem-mé és a személyiséggé válás folyamatainak egymásba-szövődöttsége stb.

A problematikus kategória-használatra csupán egy példát említek: „az egyediség magábanvalóságából az önmagáért létező egyéniségig vezető, és az ember partikularitásától a nembeliségig ívelő mozgás egymással mélyen összefonódott, noha egyenlőtlen és ellentmondásos folyamat, amelynek lényegét menthetetlenül meghamisítjuk, ha a végső túlsúlyos mozzanatoknak, a magáértvalóságnak és a nembeliségnek mechanikus-általános felsőbbrendűséget (vagy alacsonyabbrendűséget) tulajdonítunk, vagy azt képzeljük, hogy megérthetjük őket mint a fejlődés teljesen önálló potenciáit ... Az emberiségnek nem lehetne történelme, ha az ember magáértvalósága és nembelisége között nem lennének újból és újból felbukkanó és történelmi aktualitásuk idején gyakran elvileg megoldhatatlan konfliktusok. De nem vennénk észre azt, ami ebben a problémában a leglényegesebb, ha nem ismernénk fel mindezekben a konfliktusokban, még ha történelmi időszerűségeket megoldhatatlannak is, a magáértvalóság és a nembeliség mély, végső soron történelmi konvergenciáját.” (34)

Kétségtelen, hogy a könyv recepcióját igencsak megnehezíti ez a tény, de azt gondolom, lehetetlenné nem teszi, különösen akkor, ha nem a részproblémák, hanem az „összprobléma” felől kíséreljük meg tartalmát és funkcióját megfejteni. (Én is ezt teszem, bár tisztában vagyok azzal, hogy eljárásom önkényes és talán leegyszerűsítő, de e keretek között nem tartom lehetségesnek a kérdés átfogó és precíz vizsgálatát.)

A nembeliség fogalma kettős értelemben merül fel Lukácsnál. Jelenti egyfelől az emberi nemhez (fajhoz) tartozás tényét, másfelől viszont az ember-lét meghatározott minőségét, beleértve e lét megértésének adott szintjét is. (E két aspektus szintén zavaróan keveredik az elemzésekben.)

Lukács koncepciójában megítélésem szerint valójában a második jelentés a domináns: a társadalmi lét ugyanis nála egy kontinuum, előrehaladó folyamat, „fejlődés”; s lényegében ennek irányát és tartalmát jelenti a nembeliség kategóriája. Ez a „fejlődés” az emberi egyedek átalakulását is átfogja, sőt, feltételezi mind filogenetikus, mind pedig ontogenetikus értelemben. A nembeliség a létben rejlő lehetőség (a magábanvalósága szerinti nembeliség) és a szükségszerűen megvalósulásra törő és megvalósítandó Legyen (a magáértvaló nembeliség) egysége.

A magáértvaló nembeliség Lukácsnál nem állapot, hanem saját iránnyal, saját eredményekkel stb. bíró „dinamikus realitás”, az „egész”, a történelem előrehaladó mozgása. A magáértvaló nembeliség (magábanvaló nembeliség-közvetítette) kategóriáját „anticipátori” küldetéssel is felruházza Lukács: a jelen összefüggéseit hivatott a jövő, a „perspektíva” relációjában ideológiailag, ontológiailag megjeleníteni, értelmezni.

Ez a *perspektíva* a kommunizmus, „amelyben a biológiai és a társadalmi lét véletlenszerűsége ... csak az egyedek életproblémájaként fog társadalmilag létezni: egyediségéből igazi személyiséget, partikulárisan adott voltából az immár nem néma nembeliség képviselőjét, szervét kell kialakítania. És ez nem az egyedi emberek perspektívája: ezek a személyek társadalmi méretekben csak azért valósíthatják meg a szóban forgó fejlődési tendenciákat, mert az objektív gazdasági fejlődés létszerűen kifejlesztette az önmagáért létező emberi nem lehetőségét.... A perspektíva ... nem olyasfajta szubjektív indulat, mint amilyen a remény, hanem magának az objektív gazdasági fejlődésnek tudatszerű visszatükröződése és továbbvezető kiegészítése ... megvalósítása nem végzetszerű és nem is teleológiailag szükségszerű, ellenkezőleg, maguknak az embereknek a cselekvéseitől, azoktól az alternatív döntésektől függ, amelyeket mint válaszoló lények ezekkel a tendenciákkal kapcsolatban meg akarnak és meg tudnak hozni ... Ez a perspektíva csak egyedi emberek vagy embercsoportok számára lehet tételezett cél.” (35) Mégpedig oly módon, hogy „oda kell adniuk magukat” valamely társadalmi „ügy”-nek, s nem is bármilyennek, hanem „haladó” ügynek, mert önmagában véve az odaadás ténye, bármilyen önzetlen, tartós stb. is, nem szól az „ügy” tartalmáról. Nem mond semmit arról, hogy ez mennyiben emeli túl az embert a partikularitásán,



a „magábanvalóságán”, mennyire járul hozzá az elidegenedés leküzdéséhez, a „magáértvaló nembeliség” eléréséhez. Az „ügynek való odaadásban” is a döntő, „túlsúlyos mozzanat” a társadalmi mozzanat; az „ügyet” „végső soron éppen társadalmi tartalma teheti »üggyé«, és csak ezen a szinten vethető fel egyáltalán, hogy jó-e az, avagy rossz”. (Ont. II. 773, 774, 775. o.)

Lukács hangsúlyozza, hogy a mindennapi élet át meg át van szöve „ügyekkel”, a magáértvaló nembeliség azonban a legadekvátábban, legautentikusan a szocializmus, a kommunizmus „perspektívájában” nyilvánul meg. Ez az „igazi” ügy. „Ami az »ügy«-et illeti, azzal a ténnyel kerülünk szembe, hogy egy lényegileg szocialista társadalom van épülőben, bármilyen problematikusvá vált is ez némely tekintetben. ... Itt nem foglalkozhatunk behatóbban ezzel a szerző meggyőződése szerint objektíve leküzdhető problematikával. Csak az a tény a fontos, hogy – minden problematika ellenére – mégis új társadalom van kialakulóban, új embertípusokkal.”(36) Lukács megfogalmazása árulkodó: az „ügy”, amely eredetileg az egyén és a társadalom, a történelem kapcsolatának közvetítőjeként, az egyén és a társadalom életében tapasztalható változások magyarázatának eszközeként került be az elemzésbe, önállósította magát: maga az „ügy” (jelen esetben a szocialista-kommunista perspektíva iránti elkötelezettség) teremt a maga számára szubjektumot.

De feltehető a kérdés: ki vagy mi ez a történelmi szubjektum? Az *Ontológia* zárófejtegetései meglehetősen homályosak; nem véletlenül. (Vö. a „létező szocializmus” problémái!) A tüzetesebb analízis eredménye azonban már alig vitatható: *ez a szubjektum a lényegileg egységesnek tételezett, az „emberi erő kifejtés mint öncél” felé tartó emberiség.*

Konkrétabban fogalmaz egy Benselerhez írt levél: „Ich bin subjektiv etwas gegen das Blochsche Prinzip Hoffnung eingenommen. Das bezieht sich nicht nur auf Bloch. Seit langer Zeit teile ich die Epikuräische Anschauung von Spinoza und Goethe, die Furcht und Hoffnung als Affekte ablehnten, weil sie diese für die Freiheit einer echten Menschlichkeit gefährlich hielten. Das bedeutet keinen Pessimismus; im Gegenteil. Wenn ich statt von Hoffnung auf (muß heißen: »von« F. B.) Zuversicht in bezug auf die Perspektive spreche, so scheint der Unterschied fast nur ein verbaler zu sein. Denn es handelt sich hier

darum, daß wir — leider nur sehr wenig in bewußter Weise — Zeugen einer radikalen Umwandlung des gesellschaftlichen Seins sind und die Überzeugung von Marx teilen, daß auf die Änderung der Basis, eine Änderung des Überbaus früher oder später unabweislich folgen muß ... Eine ähnliche Nuance möchte ich bei der Perspektive der Wirksamkeit hervorheben. Ich glaube, daß heute der philosophische Gesichtspunkt Spinozas, sub specie aeternitatis bewahrt bleibt, jedoch mit einer qualitativ entscheidenden Modifikation: nämlich, daß Ewigkeit jetzt die Kontinuität der Menschheitsentwicklung bedeutet und sich damit allerdings vom Auf und Ab der empirischen Tagesbewegung ablebt, jedoch dem Wesen nach ein Bestandteil des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses bleibt.”(37)

Ezt a folyamatot elősegíthetik az egyének „magáértvaló nembeli-sége” irányuló törekvései, a külsővéválás túlsúlyával rendelkező magasabb rendű objektívációk, ideológiák, magatartásmódok (pl. etika, művészet stb.), de a lényeg az „emberiség fejlődésének kontinuitása”, sub specie aeternitatis.

Lukács számtalanszor bírálta az *Ontológiában* Kantot a Legyen fetisizálása miatt; azért, mert szerinte a Legyen elszakadt „az emberek konkrét alternatíváitól; ezek a morális ráció ilyen abszolutizálásának fényében inkább abszolút, tehát az emberek viszonylatában transzcendens törvények megfelelő vagy meg-nem-felelő megtestesülései. Kant ezt mondja: »A gyakorlati filozófiában nem annak okaival kell foglalkoznunk, ami *történik*, hanem annak törvényeivel, aminek *történnie kell*, még ha nem is történik meg soha.« Az imperativusz, amely létrehozta az emberekben a Legyen-vonatkozásokat, ezzel transzcendens-abszolút (kriptoteleológiai) elvvé válik.”(38) (Kiemelések az eredetiben.)

Lukács tehát azért marasztalja el Kantot, mert (kötelesség-) etikája külső, transzcendens elvvel legitimálja önmagát; a „Was tun?” kérdés tartalma kívül esik az egyén konkrét egzisztenciáján, valóságos társadalmi gyakorlatán. De Lukácsnál nem ez a helyzet? Válasza szerkezetileg megegyezik a kantiéval, „csak” nála nem egy posztulált objektív erkölcsi világrend megteremtése érdekében kell az embereknek cselekednie, hanem a magáértvaló nembeli lényvé válásért, amely tendenciáit tekintve törvényszerűségként érvényesül az egyén életében.

Lukács hangsúlyozza ugyan a partikularitás egyéni leküzdésének lehetőség-jellegét és véletlenszerűségét, de ez a sajátosság nála végső soron a tudatosulás, a valóság visszatükrözésének és megértésének esetlegességeivel függ össze; azzal, hogy a nembeliségről, a „fejlődés irányáról” önkényesen is alkothatunk fogalmat a magunk számára. A „nem tudják, de teszik” formulának ez az egyik értelme, amely azonban nem gyengíti e gondolat valódi üzenetét: a történelmi szükségszerűség így vagy úgy, de érvényesülni fog. Az *egyén feladata*: mindenkor konkrét módon, szubjektíve is realizálni ezt a szükségszerűséget, felismerni objektív kihívásait és *válaszolni* rájuk. Lukács meg-nem-írt etikája lényegét tekintve tehát kötelességetika. A kötelesség tartalma nála azonban nem az ész-konstituálta kategorikus imperatívusz, hanem az „abszolútum” mozgása, az emberi történelem perspektívája, amely ontológiailag már lényegében a Legyenhez és nem a Léthez tartozik. Megítélésem szerint az *Ontológia* alapvető paradoxona éppen ez – az emberi cselekvés immanenciája Lukács koncepciójában csak egy transzcendens posztulátum felvételével alapozható meg.

Akár az egész mű egyfajta summázataként (és rejtett, nem szándékolt üzeneteként) is értelmezhetőek a következő gondolatok: „Csak a polisz válsága és ezzel együtt az erkölcsi problémák centrálissá váló jelentősége helyezi kifejezetten az emberit, a helyes gyakorlat problémáját a filozófia középpontjába. Platón az első filozófus, aki – hogy választ adhasson a »Mit tegyünk?« kérdésre a felbomló poliszban – megoldási kísérletének alapjául olyan ontológiát vázol fel, amelynek valóságfelfogása, világképe biztosítékot akar adni arra, hogy miként rögzíthetők a polisz megmentéséhez elengedhetetlennek látszó erkölcsi posztulátumok lehetséges és szükséges mivoltukban. Ezzel feltűnik az európai életben az ontológiai dualitás, amely a legtöbb vallást, és főként a kereszténységet jellemzi: egyik oldalon az emberek világa, amelyből a vallásos szükségletek, a beteljesíthetőségük iránti vágyak fakadnak, a másik oldalon egy transzcendens világ, amelynek ontológiai jellege arra hivatott, hogy perspektívákat és biztosítékokat adjon e szükségletek kielégíthetőségére.” (39)

Mutatis mutandis ez igaz Lukács ontológiájára (és *Ontológiájára*) is, de egy nagyon lényeges különbséggel. Lukács csak perspektívát tudott felmutatni, garanciákat már nem! Az etika *Ontológiából* való

„kizárattatásának” szerintem ez a legfőbb oka. Lukács végső soron kudarcot vallott az etikai-erkölcsi problémák végiggondolásában, kidolgozásában. Kudarca azonban nem egyszerűen „csak” egy elméleti vállalkozás fiaskója, hanem — az etika vonatkozásában — az egész oeuvre-é is: „ha valaki egy hosszú életen keresztül, amely — 65 év — állandó munkában telik, amelyben a művek özöne jön létre, meg állandóan készülődik egy feladatra, de még csak a közelébe sem jut, akkor ez talán a legmélyebb kritikája egy életnek”.(40)

A Budapesti Iskola egyik tagja, Fehér Ferenc mondta ki ezt a súlyos verdiktet egy interjúban, amely érintette az etika — „Lukács egész életének titkos fő gondolata” — kérdését is. Lényegében egyetértek ezzel a véleménnyel, azzal a megszorítással, hogy Lukács az *Esztétikában*, meggyőződésem szerint, a feladatmegoldás közelébe jutott.(41) Az *Ontológia*, az utolsó alkotás azonban verifikálja ezt az ítéletet: Lukács az etikáról, summa summarum, csak annyit tudott állítani, hogy az osztársadalmi praxis, a totalitás egyik — jóllehet lényeges — aspektusa. És „Lebenswerk-Prinzip”-ként ez valóban tragikusan kevés.

## Irodalom

1. Az idős Lukács etika-terveivel kapcsolatos gondolataimat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1996-os tematikus számában fejtettem ki. Palcsó Mária: Lukács György etika-tervei, in.: Magyar Filozófiai Szemle 1996. 395–405. o.
2. Lukács György: *Utam Marxhoz*. Magvető Könyvkiadó. Budapest, é.n., I. 37.o. Természetesen amikor a lukácsi életműre alkalmazom a fiatal Lukács Kierkegaard sorsának lényegét megragadó gondolatát, ezt némileg ironikusan és „cum grano salis” teszem. A „megköltés” Kierkegaard-nál – jóllehet nem nélkülözi az ironikus felhangokat sem – alapvetően a jelenre és a jövőre, a „saját élet” tudatos megformálására irányul, és ebben a „Dichtung” a döntő motívum, nem az öncsalás, önámítás szándéka. Lukács esetében azonban a „megköltés” utólagos, retrospektív, a kontinuitás-teremtés vágyától determinált, s ezért szükségképpen kiszorul belőle a „költészet”.
3. Uo. I. 30. o.
4. Uo. I. 31. o.
5. Uo. I. 29–30. o.
6. Uo. I. 31. o.
7. Georg Lukács: *Prolegomena. Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Herausgegeben von Frank Benseler. Luchterhand (Georg Lukács Werke. Band 13–14.) (A továbbiakban: Ontologie), II. 733, 734. o.
8. Lényegében ezen a véleményen van a Lukács-művek német kiadója, Frank Benseler is, aki az életműsorozat érintett részével kapcsolatos levelezés summázataként az alábbi, figyelemre méltó megállapítást teszi az Ontológia utószavában: „Der Übergang von der Bezeichnung Ethik zur Ontologie tritt spontan, heftig und entschieden ein.” (Ontologie, II. 753. o.)
9. Lukács György: *Megélt gondolkodás – Életrajz magnószalagon* (Az interjúkat készítette Eörsi István és Vezér Erzsébet. Szerkesztette Eörsi István), Magvető Könyvkiadó. Budapest, é. n. 85. o.
10. Uo. 304. o.
11. *Utam Marxhoz* I. 29. o.
12. *Megélt gondolkodás*. 86. o.

13. *Ontologie* II. 732. o.
14. *Gespräche mit Georg Lukács*. (Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth) Herausgegeben von Theo Pinkus. Rowohlt. (Magyarul – Révai Gábor fordításában –: *M M Tájékoztató* 1986/4., 1986/5., 1986/6., 1987/6.) *Tájékoztató* 1986/5. 34–35–36. o. A továbbiakban nem vizsgálom a *Beszélgetések*-et, bár nem lenne érdektelen összevetni az elkészült Ontológiát és a róla szóló, még alkotás közben született szerzői eszmefuttatásokat.
15. *Ont.* I. 347. o. Lásd még: *Ont.* II. 330–331. o.
16. A könyv – már korábban elemzett – „szerkezetlensége” miatt nem hivatkozom minden szóba jöhető szövegre, annál is inkább, mert ezek legtöbbször önismétlések. Igyekszem a legrepresentatívabb textusokra építeni az elemzésben, ezért szükségszerű, hogy eltérjek Lukács problémafelvetésének sorrendjétől.
17. *Ont.* II. 283–284. o.
18. Lukács számos alkalommal leszögezi, hogy a természeti-biológiai adottságok a társadalmiság „magasabb fokain” is döntő szerepet játszanak; befolyásolják az egyéniséggé válás tendenciáit, sőt, konfrontálódva más, már „kétségbevonhatatlanul” társadalmi sajátosságokkal, ennek a folyamatnak az egyik mozgatórugóját jelentik. (Lásd pl. *Ont.* II. 329. o.)
19. *Ont.* II. 407., 606–608. o.
20. Ezt mutatja, hogy a szabadság-probléma (mellyel láthatóan küszködik) legtöbb, leglényegesebb kérdését az Etikába utalja. (Lásd pl. *Ont.* II. 116–117., 351–352. o.)
21. Számomra éppen az alternativitás (azaz továbblépve: a döntés, a választás) problémájának kezelése az egyik fő bizonyítéka annak, hogy Lukács, bármilyen heroikus küzdelmet folytat is a társadalmi lét „emberközpontú” elméleti feltárásáért, végül mégis kudarcot vall. Az alternatívák kérdése ugyanis két síkon jelenik meg. Az egyik, az absztrakt-általános sík képes, éppen elvontsága miatt (szinte már meggyőzően) értelmezni ezt a valóban emberi sajátosságot. Ám amikor a konkrét összefüggések, a „tények” kerülnek sorra – ez a második sík –, Lukács nem tud többet mondani annál, hogy az alternatíva a

„hasznos – haszontalan”, „jó – rossz”, „Jó – Rossz” stb. dichotómiájaként jelenik meg az ember számára, s hogy választani kell, a „pusztulás terhe mellett”.

22. *Ont.* II. 578. o.

23. „minden alternatív döntés egy társadalmi komplexus középpontja, amelynek dinamikus komponensei között szerepel a determináltság és a szabadság. A célkitűzés, amellyel az ontológiailag új mint társadalmi lét fellép, a kialakuló szabadság aktusa, mivel a szükséglet kielégítésének útjai és eszközei már nem spontán biológiai okozati láncolatok kihatásai, hanem tudatosan eltökélt és véghezvitt cselekedetek eredményei. De a szabadságnak ezt az aktusát egyszersmind és ettől elválaszthatatlan módon közvetlenül maga a szükséglet determinálja.” (*Ont.* II. 115. o.) Még pregnánsabban fogalmaz a kötet 516. oldalán: „az objektíve törvényszerű gazdasági folyamat magában foglalja ugyan, hogy a társadalmi lét magasabb szintre fejlődik, de semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű; a korábban jelzett keretek között a társadalmi lét társadalmiságának mind tisztább kibontakozása irányában halad, s ezzel olyan kérdések elé állítja az ezáltal kialakított és átformált embereket, amelyek helyes megválaszolása valódi nembeli lényekké és egyúttal igazi egyéniségekké is teheti őket. Maga a folyamat persze létszerűen egy mindenkor valóságos mozgásteret ad e lehetőség számára. Nem maga a gazdasági folyamat határozza meg, hogy az imént jelzett értelemben vagy az ellentétesben válaszolnak-e az emberek, hanem ez alternatív döntések következménye, amelyek elé maga ez a folyamat állította őket. A történelem szubjektív tényezője tehát végső soron, de csak végső soron, a gazdasági fejlődés terméke ugyan, minthogy ez a folyamat veti fel azokat az alternatívákat, amelyek között az embernek döntenie kell, mégis lényeges értelemben e folyamattól viszonylag függetlenül cselekszik, mivel igenlése vagy tagadása csak lehetőségek szerint kötődik hozzá.”

24. *Gespräche* I.1986/4. 20. o. Szándékosan használtam ilyen sokszor és kiemelten a *kell* szócskát. Lukács az etika alapvető funkcióiról szólva a következőket írja: „A társadalom összes korábban

felsorolt rendezési elvének (pl. hagyomány, szokás-erkölcs, jog stb. — P. M.) az a funkciója, hogy az egyes ember partikuláris törekvéseivel szemben társadalmiságukat, a társadalmi fejlődés során létrejövő emberi nemhez való tartozásukat érvényesítsék. Csak az etikában szűnik meg az ily módon társadalmilag szükségszerűen tételezett dualitás: benne az egyes ember partikularitásának legyőzése egységes tendenciát ölt: az etikai követelmény itt rátalál a cselekvő ember egyéniségének középpontjára, az ember választ a társadalomban szükségképpen antinomikussá-ellentétessé váló követelmények között, s ezt a választásban kifejeződő döntést az a benső parancs diktálja, hogy saját kötelességének ismerje el azt, ami személyiségéhez illik — és mindez összefüzi az emberi nemet és a saját partikularitását legyőző egyéniséget. A valóságosan végbemenő társadalmi fejlődés teremti meg az emberi nem társadalmi létének objektív lehetőségét.” (Ont. II. 330. o.) (Az én kiemeléseim — P. M.)

25. Lásd pl. *Ont.* II. 323., 327., 328., 350–351., 357. stb. o.
26. *Ont.* II. 590. o. Lásd még: *Ont.* II. 454. o.
27. Figyelemre méltó, hogy Lukács egyáltalán nem elemzi a társadalmi formák, a konkrét társadalmi alakulat, a társadalmi viszonyok stb. kérdéseit; nem véletlenül! Itt is a szisztematikus és történeti megközelítési mód kongruenciájának-inkongruenciájának problémájáról van szó.
28. *Ont.* II. 339–340–341. o. Lásd még: *Ont.* II. 55–56., 78., 141., 312. stb. o.
29. Pl. *Ont.* II. 50., 53., 54., 76., 103–104., 131–132., 431–432. stb. o.
30. *Ont.* II. 279. o. Lásd még: *Ont.* II. 262–263. o.
31. *Ont.* II. 575. o. Lásd még: *Ont.* II. 572., 573., 574., 620., 624. stb. o. „Az elidegenedés ontológiailag abból származik, hogy az ember saját külsővéválásai társadalmilag meghatározott módon visszahatnak személyisége belső fejlődési lehetőségeire, és ez okozza ezt a különbözőségben megvalósuló egymáshozkötöttséget, ezt az elválaszthatatlan kapcsolaton belül kibontakozó önállóságot. A külsővéválás ugyanis mint a munkának és ebből kisugározva minden emberi tevékenységnek fontos



szubjektív mozzanata, létező lényegiségének megfelelően szükségképpen egyidejűleg minden emberi tevékenység nélkülözhetetlen mozzanata, az egyik legbefolyásosabb hajtóerő, amely a csorda-ember eredetileg pusztá egyediségét az egyéniség különösségévé emelte, és egész forma-tartalom komplexitásában keresztül-kasul társadalmi jelenség. Az *embernek mint válaszoló lénynak* a mibenléte itt fejeződik ki a legvilágosabban: mindazok az életkérdések, amelyekre az ember a maga munkájával, egyéb tevékenységeivel (külsővéválások) reagál, társadalmi jellegűek; válaszai, amelyeket ad, közvetlenül már csak azért is, hogy saját életét megtartsa, reprodukálja, direkt módon csak saját benső természetéből fakadhatnak. A külsővéválásban tehát az ember társadalmiságának és az egyéniségének ebben a szétválaszthatatlan egységen belül megnyilatkozó ellentmondásossága fejeződik ki: a társadalmilag felvetett kérdésekre egyénileg válaszoló külsővéválás az embert — elvont szempontból — éppúgy elvezetheti a személyiséggé-váláshoz, mint ahogy személytelenné is teheti. Ez az ellentmondásos alap határozza meg mind az elidegenedésnek, mind pedig az ez ellen folytatott harc kettős-ellentmondásos lehetőségének — társadalmi-egyéni — ellentmondásos kettős jellegét.” (*Ont.* II. 804–805. o.) (Az én kiemelésem — P. M.)

32. *Ont.* II. 622. o.

33. *Ont.* II. 166–167. o.

34. *Ont.* II. 281. o.

35. *Ont.* II. 332–333. o.

36. *Ont.* II. 777. o.

37. *Ont.* II. 731–732. o.

38. *Ont.* II. 74. o. E keretek között csupán jelezni tudok egy — számomra legalábbis — fontos problémát. Lukács gyakran bírálja a kanti etikát, s bírálata lényegében az imént idézett gondolatokban konkludál. Figyelemre méltónak tartom azonban, hogy a lukácsi kritika sosem érinti a 90-es évek etikai tárgyú írásait, amelyekben — mindenekelőtt „Az erkölcsök metafizikájá”-ban — jelentős hangsúlyeltolódások mutathatók kis az „Alapvetés”-

hez és „A gyakorlati ész kritikájá”-hoz képest. E későbbi Kant-tanulmányokban nemcsak a cselekvés maximája van jelen, hanem maga a szubjektív intenció által implikált morális tett is, a hozzá tartozó választással, kockázattal, felelősséggel, lelkiismerettel stb. Lukács azonban ezzel a változással egyáltalán nem törődik az *Ontológiában* – egységes egészként kezeli Kant morálfilozófiáját.

39. *Ont.* I. 25–26. o.

40. Az „iskolamester”. Interjú Fehér Ferencsel. In.: *Hiány*, 1990. február 13. 22–23. o.

41. Erről a kérdésről (kéziratban lévő) Ph.D.-értekezésem egyik fejezetében írtam részletesen.

## SUMMARY

*Ontology of Lukács – the unwritten  
and the could not be written „masterwork”*

György Lukács under his all activity was going to write the „masterwork”, the ethics.

Today it is known that his work has never been completed. After he had finished the first part of Aesthetics, Lukács started to work on the ethics, but the result of the almost 10 year long creative period was the *Ontology*, which hardly touches

moral and ethical questions. In my essay – focusing on the analysis of the „answering being”’s problematica – I am looking for the answers to the following questions: What is the connection between the ontology and ethics at Lukács? Why did he not write, or more exactly: could Lukács at all have written his *Ethics* based on his declared theoretical and ideological premisses?



## DOKUMENTUM

# A TERMÉSZET MINT SZEMÉLY. ADALÉKOK A TERMÉSZET FOGALMÁNAK TÖRTÉNETÉHEZ

PAUL RICHARD BLUM

### I.

A cikk tézise valószínűleg provokáció: vajon konvertibilis-e a természet és a személy fogalma? Bizonyára mindkét fogalom történetében volt olyan fejlődési szakasz, mely nem igen volt egységes, mégis van egy visszatérő közös kapcsolódási pont, mégpedig egyrészt ott, ahol a természetet „animisztikusan” fogják fel, másfelől pedig ott, ahol a személy a test és lélek egységként értelmezett. A fogalmak bizonyos fokú hasonlósága lehet a természet iránti érdeklődés oka és egyszerűsmind eredménye. A természet, mint az ember projekciója érdekel bennünket. A filozófiában a „természet” fogalmának a következő problémákat kell megoldania:

- a világ egységessége,
- a világ sokrétűsége,
- a világ megérthetősége,
- a világ egyedülállósága az emberrel szemben,
- az ember világhoz való tartozása.

A történelemben a legeredményesebb megoldás a világ istenné formálása volt. Ez mindenesetre csak úgy vált elérhetővé, hogy egy ilyesfajta istenség a világban végessé vált. Ehhez egy szellemlény modelljei szükségeltettek. Ezeknek a látható, véges és materiális világhoz kellett tartozniuk (ellenkező esetben elvesztették volna hatásukat és magyarázóképségüket). A személy, mint a mulandó test

és tendenciálisan végtelen szellem egysége, szembetalálta magát egy efféle természettel. A filozófiai antropológia alapproblémája az öntranszcendencia lehetősége, azaz vagy a materiális világra való – tervező és technikai cselekvés által –, vagy éppenséggel egy olyan végtelen szellemre való hatással, amely a természetet átható szellemmel azonos. Ezt rendszerint olyan legbelsőbb énrre hivatkozva magyarázták, mely a külvilágra-hatást a személy potenciájának képzelte. A személy hatóképessége bensejében rejlik, és a természet hatóképessége (többnyire a „természettel” azonosként értelmezve ezt<sup>1</sup>) ugyancsak önmagában rejlik. Ezáltal a természet és a személy „hatásmódjai” párhuzamba vonhatók, annak ellenére, hogy természet és személy nem azonos. A természet nem személyiség, és egy személy sem lehet teljes egészében természet. A középkorban ezt a differenciát egységesen az esse morale és az esse rationale megkülönböztetésével határozták meg, melyek olyan személy létében találkoznak, akit ráadásul az esse rationale tüntet ki. Az akut kérdés az, hogy vajon ezek a létmódzatok (racionalitás, természetesség, moralitás) személyben és természetben bármikor manifesztálódhatnak-e.<sup>2</sup>

A fogalmak itt említett összehasonlíthatósága abban áll, hogy mindkettő olyasvalamire vonatkozik, amely valami materiálisból és szellemiből tevődik össze, és amely azáltal határozza meg önmagát, hogy valamitől különbözik, sőt másra való utalásfélét tartalmaz már magában a fogalomban is. Hivatkozunk egyszersmind arra, hogy a „hasonlóság”, az „összehasonlíthatóság” stb. fogalmát diffúz értelemben kell használnunk, mert nem episztemológiai, vagy éppen ontológiai vizsgálat tárgyai, hanem visszatérő, ám téma szerint változó alapfogalmak a természeteóriáknak.

---

<sup>1</sup> Vö. Boethius második definíciójával: *natura est vel quod facere vel quod pati possit*; Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium* I 25 és köv. o., in: *Die theologischen Traktate*, Michael Elsässer, Hamburg 1988, 70.

<sup>2</sup> Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, 2. kiad. Darmstadt 1997, 23 köv. o.

Általános felfogás szerint a személy fogalmát<sup>3</sup> az ember definíciója által lehet meghatározni; az ember test és lélek egysége, azzal a kiegészítéssel, hogy individuumként konkretizálódik a személyben. Az ember individualitása, személyisége éppen abban áll, hogy más emberekkel – akik ugyancsak személyek – kapcsolatban van. Ez a kapcsolat nem csupán biológiai-rokoni, hanem lelki kapcsolat is: emocionális, tudatos és megfontolt. A személy olyan ember, aki önmagát és más embereket fizikailag és lelkileg észlel. A személy tud „Én”-t mondani, és tud másokat értelmezni vagy mások által értelmezett lenni. A személynek van önmagával és másokkal kapcsolatban emléke, történelme, szándékai, felismerései, észlelései és érzései; és ez test nélkül nem megy. A személy éppen azért egyszeri, mert térben és időben csakis egyszer létezhet, mert egyszeriként fogja fel magát, és mert lehetséges, hogy önmagát, mint egyedre (egyévre) vonatkoztassa. A történelem folyamán a személy fogalmát mindig ebben a problémakörben tárgyalták: individualizáció test által – ebben egyforma az állatokkal és a tárgyakkal – és individualitás a szellem által. A szellemi-lelki individualizációt eleinte sokkal nehezebb volt teoretikusan meghatározni, mivel a szellem valami oszthatatlan és ezért olyan általános dolog, hogy egyének, elkülönült „lélekegységek” csak nehezen lennének elképzelhetők. Időnként ezért volt kézenfekvő az a feltételezés, hogy az emberi lélek a világ lelkének része, amely valahogy átmenetileg önállósította magát és nincs más fontosabb dolga, minthogy visszatérjen saját eredetéhez. A világlélek tana Platón *Timaios* száján és az újjászületés tana csak variációi ennek. Mindenesetre ebben a feltételezésben nehéz volt meghatározni a személyes felelősséget és szabadságot. Ezért a szellemi individualizációhoz formulákat találtak ki, mely főként Boethiusnál<sup>4</sup>, az ókor végén történt: egy személy szellemileg vonatkoztathatja magát önmagára, és az önmagához való viszonyából veszi a kiindulópontot minden kifelé irányuló kapcsolathoz. A személy így volt saját gondolkodásának és tetteinek felelőse – legalábbis

---

<sup>3</sup> Vö. a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7. kötetének „Person” szócikkével, 1989, 269–338.

<sup>4</sup> Boethius (lásd 1. lábjegyzet) III 4. és köv. o.: *naturae rationabilis individua substantia*.

önmaga előtt. Ezzel együtt a személyt „szerepként” értelmezték egy szabad és felelős közösségben, mivel nem eleve meghatározott, sorsszerű szerepet (ez a „személy” szó színházi etimológiai eredete) játszott, hanem más szereplőkkel együtt cselekedett.

Kiderült, hogy az emberi individualitás nem egyedül csak az önmagunkhoz való viszonyulásban, esetleg a saját gondolkodás és a tettek folyamatos emlékezetében képzelhető el, hanem abban is, hogy a közreműködő személyek és a környezetet meghatározó dolgok a személyiség fejlődésére hatást gyakorolnak, sőt hogy a személyt mint személyt talán csakis mások konstituálják. Azáltal, hogy Edmund Husserl fenomenológiája a 20. század kezdetén az intencionalitást mint gondolkodásformát ismerte fel – melynek segítségével önmagunkon kívülinek, más gondolthoz fordulhatunk –, az is elképzelhetővé vált, hogy a személy a másokhoz való odafordulásban teremti meg önmagát, vagy így teremtdik meg<sup>5</sup>. Jean-Paul Sartre rövid formulája szerint: „A pokol: a mások.”<sup>6</sup> A személy önmagát, és ezzel együtt boldogtalanságát valamint boldogságát a másokkal való kapcsolatában érzékeli, és a másokhoz fűződő viszonyában konstituálódik a saját személyisége. Mivel a szabadság, a tudat és az intencionalitás szellemi fogalmak, ezért a perszonalista vita nagyrészt a testiség kérdésével foglalkozik<sup>7</sup>. Azonban azt is meg kell gondolni, hogy az intencionalitás koncepciója, a személy konstitutív képessége, magát másokra és másra vonatkoztatni, egy olyan vita öröksége, amely a transzcendenciát kettős értelemben tárgyalta: egyfelől intellektuális objektumként, dologként, extramentálisan reális létezőként, másfelől olyan szellemi dologként, melyre a gondolkodás irányul. Amennyiben tehát a gondolkodás mindig individuumok gondolkodása is, implikálja egyúttal a személyiség problémáját, aki testből, lélekből valamint a sajátlagosság és a

---

<sup>5</sup> Lásd pl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928; Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Menschen*, Berlin 1928; Michael Theunissen, *Der Andere*, 2. kiad. Berlin 1977.

<sup>6</sup> Jean-Paul Sartre, *Zárt tárgyalás (Huit clos)*, Európa kiadó, Bp. 1968. Jean-Paul Sartre: *Drámák I.*

<sup>7</sup> Husserl álláspontját lásd Theunissen (5. lábjegyzet), § 6; vö. még: Scheler és Plessner (5. lábj.)

másra vonatkoztatás kölcsönhatásában áll, implikálja továbbá a fogalom különböző határkérdéseit is, azaz a pusztá anyagnak a lélektől, csakúgy, mint a kapcsolatteremtés más formáitól való elválasztását. A probléma még inkább elmélyül a személy-fogalom keresztény teológiai funkciója miatt, amelynek el kellett választania a szentháromságtani spekulációban a három isteni személy létét (szubszisztenciáját) a személytől. A szentháromság személyeinek éppen ez az önmagukhoz, valamint egymáshoz való viszonya az, amely elképzelhetővé tette, hogy egy istenben három személyt különböztessenek meg. Ezen személyek egyedülállósága az egyik személy, a Fiú konkretizálódásában csúcsosodott ki, merthogy emberré lett. Ebben nemcsak a világnak, mint teremtménynek a saját Teremtőjéhez való tartozása nyilatkozott meg, hanem egyúttal az isteni-szellemi és az emberi-materiális két „természetének” összehasonlíthatósága, valamint kompatibilitása. Krisztus emberi természete a szeretet és a szenvedés képessége, isteni természete pedig az egyedülállóság és egyben az Atyával szembeni felelősség, valamint az órá való hivatkozás a Lélek által. A keresztény teológia kidolgozta tehát a személy fogalmát, hogy megértse a természet fogalmát<sup>8</sup>. A személy koncepciója a keresztény teológiában az Isten emberi halandóságában teljesedett be, azáltal, hogy az egyik személy emberi testet öltött, vagy másként kifejezve: noha az isteni személyek teóriája test nélküli, szellemi lényről szól, ez csak azért vált szükségessé, mert a keresztény kinyilatkoztatás a megtestesülést tanította (ez Boethius oldalvágása volt Eutükhosz és Nesztóriosz felé).

Ha eszerint a természet és a személy összehasonlítható, akkor ez biztosan abban áll, hogy a természet is materiálisból és szellemiből tevődik össze, és önmagát egy valami máshoz való differenciában határozza meg, sőt már magában a fogalomban is másra való utalásfélét tartalmaz. Az, hogy a természet fogalmában, bizonyos értelemben anyag is bennefoglaltatik, a modern fizika szemszögéből is – amely az anyagot Einstein és Heisenberg óta újrainterpretálta – plauzibilis lenne. Kevésbé érthető a 20. század végén, hogy a természet fogalma szellemi és relacionálisat is magába foglal. Ezt a fogalom és a tudományok

---

<sup>8</sup> Különösen Cusanusnál, *De docta ignorantia*, II. és III. könyv.



történelméből vett példák alapján szeretnénk valamivel részletesebben alátámasztani. A bizonyítékok elfogadhatóvá teszik azt, hogy a „természet” mindig ki van téve a „megszemélyesítésnek” és éppen ezért a moralizálásnak és a politizálásnak is.

## II.

Ha a fogalmak analizálásáról van szó, nincs jobb tanítómester, mint Arisztotelész. A természet Arisztotelész számára tudvalevően olyan mozgás princípiuma, mely természetesnek számít: a kérdésre adott válaszból „Mire gondolunk, ha valamit természetesnek találunk, vagy a természetnek tulajdonítunk?”<sup>9</sup>, Arisztotelész a természet fogalmát desztillálta. A természet nem egy olyan hajó mozgásának princípiuma, amely látszólag magától mozog, a természet a mozgásprincípium a magukat mozgató dolgokhoz – úgy, ahogy egy hajó megépítené (!) magát azzal a céllal, hogy a tengeren hajózzon (*Fizika* II 8, 199 b 29). Arisztotelész természetfogalma két komponensből áll, a definíció egyértelműségéből és a mozgás segítségével történő tartalmi meghatározásból. Arisztotelész módszeresen vonakodik attól, hogy valamit – legyen az szellemi vagy materiális dolog – „természet”-ként értelmezzen. Inkább a négy ok modelljével operál. Az ellenpróba lehetővé teszi a cél-ok előfordulását egy anorganikus közegben, „azt bizonyítja, hogy Arisztotelész számára ez az ok, illetve ez az eidosz organikus közegben nem valamiféle különleges immateriális erő, mely az élet fejlődését vezérli”.<sup>10</sup> Még ha az élet a természet leggyakoribb jelensége is, a fogalom ennél több dologra terjed ki.

---

<sup>9</sup> A kivételes esetek módszertanilag nem viszik félre ezt a fajta fogalomalkotást, mert pl. a kocsi definíciójának nem az a lényege, hogy megválaszolja, vajon egy olyan kocsi, melynek hiányzik három kereke, még kocsi-e, hanem az, hogy a „normál esetet” fogalmilag beszabályozza

<sup>10</sup> Wolfgang Kullmann: *Notwendigkeiten in der Natur bei Aristoteles*, a Paul Moraux-nak ajánlott *Aristoteles, Werk und Wirkung* c. tanulmánygyűjteményben, 1. köt. Berlin 1985, 207–238, kül. 232.

Ám az instrumentál-logikus természetfogalom nem csak a dolgok és a beszédmódok megfigyeléséből ered, Arisztotelész határozottan szembehelyezkedik elődeivel, és doxográfiája utalásokat tesz teóriája komponenseinek eredetére. Ellenfelei egyfelől a preszókratikusok, akik – mint Parmenidész – a természet egységessége mellett szóltak, másfelől – mint Empedoklész – az egyes „elemeket” a létező princípiumává tették. Ezeket Arisztotelész azzal a megállapítással foglalja össze, hogy ők valamennyien feltételeznék a princípiumok egyfajta ellentétét (*Fizika* I 5, 188 a 19 skk.). Arisztotelész megoldása a természet, mint „az ellentétekből való” létrejövétel és mozgás. Ám használható elmélethez csak azáltal jut, hogy a reálprincípiumokat, melyeknek apóriáit kiiktatja, a matéria és a forma megismerési princípiumaiba vezeti át. Ezek közül a forma egyértelműen intellektuális princípium, amely azonban önmagában véve nem szellemi. Éppen a négy ok és az eidosz fogalma a filozófiai „fogalom”: így ezek olyan eszközök, amelyek megengednek *ad hoc* definíciókat; a „természet” is ilyesféle ideiglenes definíciókat és *ad hoc* teóriákat tesz lehetővé, amelyek fogalmi vagy empirikus falszifikációjukig érvényben vannak. Arisztotelész természettudományos írásai tele vannak erre vonatkozó példákkal.

De ebből következően Arisztotelész *Metafizikájának* tizenkettedik könyvében (1071 b skk.) természettanát egy olyan Mozdulatlan Mozgató teóriájával egészíti ki, aki, mint valós létprincípium és tiszta szellem, egy mozgásból és permanens változásból élő világ létét garantálja. Ez a szellem nagy jelentőségű a metafizikára és a mozgáselméletre nézve, ám a tudományos értelemben vett természetre nézve nem. Mivel azonban természetes dolgok analógiájára gondolták el (*Fizika* VIII 6, 259 b 2 skk.), átörökíti az utókorra a preszókratikus „természet” kettős értelmét, vagyis egy dolog természetét és – ettől megkülönböztetve, valamint Arisztotelész által az empirikus tények megismerése terén elvetve – a természetet, mint egészt.

Arisztotelész megoldását egy ökonomikus elméletalkotás perspektívájából szemlélve, könnyű belátni, hogy ő sem éri be a materiális és szellemi ellentétpár nélkül. Azáltal, hogy ezenfelül a tudományos definíciót a normál eseteknek más normál esetekkel és változatos jelenségekkel szemben való körülhatárolásaként vezeti be, beépíti elméletébe az egyedinek más egyedire utaló jellegét. Arra irányuló

próbálkozásában, hogy a természetet ne lényként ábrázolja, az okság-elméletben a „kézműves”-analógia alapján antropomorf elemeket vezet be a természetbe. Arisztotelész megtanított minket arra, hogy a természetet úgy vizsgáljuk, ahogyan szemünkkel látjuk, mintha a természetnek nem volna más dolga, mint számunkra érthetőnek lenni. A természeti jelenségek sokféleségét az emberi haladás módjainak modellje alapján értelmezni annyit jelent, mint az emberi gondolkodást a természet racionalitásába vetíteni. Ez a metódus a téma minden változatában máig eredményesnek bizonyult. A „mítoszról a logoszba” történő görög átmenetet Arisztotelész óta ugyanezen kategóriák segítségével interpretálhatjuk.

Arisztotelész ugyanis a doxográfiáiban azt próbálta megértetni, hogy elődei miért próbálkoztak a természet meghatározásával. Mindannyian egy természet-egészből indultak ki, és ez magyarázatra szorult. Az egyik oldalon a filozófusok olyan princípiumok után kutattak, melyek éppen erre az egészre érvényesek. Ez egyelőre a természet egy másik kétértelműsége, vagyis az egész a maga teljességében és mélységében, valamint az, ami valami „tényleges” és eredendő: a legtöbb preszókratikus – így olvashatjuk Arisztotelész *Metafizikájának* bevezetésében – csak valami anyagszerűt tekintett természeti princípiumnak (I 3, 983 b 6 skk.), rájöttek azonban „magától az igazságtól indítva” (984 b 9), hogy egy komplementer princípiumot feltételeznek, mégpedig az értelem analógiájára: „Mikor tehát valaki azt mondta, hogy a természetben is benne rejlik az értelem, mint az élőlényekben, s ez a világnak és az általa mutatott egész rendnek oka, akkor ez az ember úgy tűnt föl a megelőzők között, mint az egyetlen józan a sok találomra fecsegő között.” (984 b 15 skk.) Arisztotelész ebben látta a görög felvilágosodás teljesítményét: a természetet emberi analógiára, értelmes lénynek kell felfogni.

Bizonyítékának kulcsszava az antik természetfilozófiát meghatározó szó, a „kozmosz”. Az antik természetfilozófia önmagát kozmológiaként értelmezi. „A legszebb dolog a kozmosz, Isten műve”, állította Thalész<sup>11</sup>. A kozmológia racionalitás és vallásosság egyfajta szimbiózisa. Mert

---

<sup>11</sup> Diogenész Laertiosz I 35.

Hérakleitosz Thalész kijelentését a következő megfontolással magyarázza: „Nem volna logikus, hogy ha az egész égbolt és minden egyes része szabály szerint (logosz), részekben, erőkben és körforgásokban egzisztálna, kezdeteiben (vagy alapelveiben: *arkhai*) azonban a legszebb, a kozmosz nem volna semmi más, mint találomra odaöntött dolgok halmaza.”<sup>12</sup> Részeknek és egésznek, princípiumoknak és folyamatoknak magukban rendezetteknek és érthetően strukturáltaknak kell lenniük — ezt követeli meg Hérakleitosz (vagy a töredék közlője, Teophrasztosz). Röviden: „Beléphetsz, itt is istenek vannak!”<sup>13</sup> — bárhol legyen is az a hely, ahol ezt mondta. A világ egészének és az egyesnek értelmes és megismerhető volta az istenség sajátos módozatai. Ha Thalész azt állította, hogy a kozmosz „be van népesítve, és telve van istenekkel”<sup>14</sup>, akkor ezt felfoghatjuk egy olyan racionális kozmogónia írására tett kísérletként, amelynek keretében kutatás folytatható. Jürgen Mittelstraß itt „a világ jólrendezettségébe vetett hitről”<sup>15</sup> beszél, és valóban, a tudományos racionalitástól visszafelé csak egy ún. ösbizalmat feltételezhetünk. Ismét csak Hérakleitosz volt az, aki állítólag azt állította, hogy a legtöbb dolog hihetlenségénél fogva elfut az emberek elől, hogy ne értsék meg (B 86.). Az ember abban bíz, hogy mindent, ami létrejön és elmúlik, értelem vezérel, s ez független attól, hogy az emberek felismerik-e, de persze fel kellene ismerniük. Mindenesetre John Dewey is úgy véli: a filozófia a *confidence in the directive powers that inhere in experience*<sup>16</sup> hiánya miatt vallott kudarcot, nála az empiriába vetett bizalom végül is a természetes értelembe vetett bizalom is.

---

<sup>12</sup> Hérakleitosz B 124 (Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. kiadás, 1951 számozása szerint)

<sup>13</sup> Hérakleitosz A 9; Arisztotelész, *De partibus animalium* I 5, 645 a 17

<sup>14</sup> Diog. Laert. I 27, vö. Arisztotelész, *De anima* I 5, 411. 7. — G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2. kiad. Cambridge 1983, nem idézik Diogenészt, hanem minden egyes dolog átleltetéséről beszélnek, ám úgy tűnik, Thalész nem másra gondolt, mint panteizmusra

<sup>15</sup> Jürgen Mittelstraß, *Die Kosmologie der Griechen*, in: *Natur. Ein Lesebuch*, hg. v. Rolf Peter Sieferle, München 1991, 12–22.

<sup>16</sup> John Dewey, *Experience and Nature* (2. kiad. 1929), New York 1958.

A preszokratikusok természete, a *phüszisz*, amellyel mi emberek szembesülünk, valahogyan egyedülálló, automatikusan fejlődő. Egy ilyen önálló, élő természet egy racionalizált kozmogónia gyümölcse. A kozmogónia elbeszélő formájú kozmológia, melynek szereplői istenek és emberfeletti létezők, akiket földi dimenziókból extrapoláltak, akár óriásokról, akár óriás tojásokról, csatákról, vagy özönvizekről van szó<sup>17</sup>. Ha ezek a történetek elméletté válnak, akkor ezekből istenekről szóló tudományos tanok, vagy éppen teológia, kultusz vagy olyan tudományos teóriák ülednek le, mint pl. a preszokratikusoknál a természet háttérben működő értelme. Hérakleitosz az a szerző, akinél ezt, a racionalitásnak a történetekről való leválasztásáért vívott harcot megfigyelhetjük. Hérakleitosz híres mondata a természetről, *phüszisz* krüptesztai *philei*, „a természet rejtekezni szeret” (B 123), eleve ellenállást tulajdonít a természetnek leleplezése ellen<sup>18</sup>. Hérakleitosznál – mint számos antik szerzőnél – a *phüszisz* bizonyára olyan „definíció” vagy „tárgyszerű tulajdonság”-értelemben is vehető, amely csak az alaposabb gondolkodásnak nyílik meg. Erre maga Hérakleitosz szólít fel, akkor, amikor Hésziodoszt azért ostromozza, mert ő jó és rossz napokról beszél, noha minden nap *phüszisz*e egy és ugyanaz. Ám a *phüszisz* mindig is egy emberrel szemben álló lény tulajdonságával rendelkezik. Csak akkor találkozhatunk vele, ha odafigyelünk rá. A görög *phüszisz* örökölte az istenekről szóló mítoszok hivatkozási rendszerét. „Bölcsen gondolkodni a legnagyobb erény” – olvassuk a 112. töredékben –, „és a bölcsesség abban áll, hogy a természetre figyelve igazat mondunk és cselekszünk.” A természet csak akkor konstituálódik és tárulkozik fel, ha sajátosságait az emberek figyelembe veszik és elismerik; az ember pedig azáltal konstituálódik (mindenesetre a szerint a variáció szerint, amit Hérakleitosz nem gúnyol ki), hogy figyel a természetre. Bizonyára igazságtalanok lennénk a dialektikus Hérakleitosz iránt, ha egyoldalúnak tekintenénk: vagy egy instrumentális természetszemléletet, vagy pedig egy kultikus természettiszteletet

---

<sup>17</sup> Mittelstraß (lásd 15. lábjegyz.)

<sup>18</sup> Georg Picht (*Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, 2. kiadás, Stuttgart 1990, 54.) a *phüszisz* növekedését egyértelműen egy rejtett dolog megjelenéseként interpretálta Szophoklész nyomán (*Aiasz*, 646/7).

tulajdonítanánk neki. Lehet, hogy mint a „vonó és húr” esetén: a phüsziszbe való belebocsátkozás mindjárt distanciát is teremt, és csak a tudós distanciája teszi lehetővé a hozzáférést „láthatatlan harmóniájához” (B 54).

### III.

Arisztotelésztől megtanultuk, hogy ügyeljünk az ilyen érvelések struktúrájára anélkül, hogy a preszokratikus természetfogalom magyarázatának részleteibe belemennénk. A phüszisz fogalmának materiális tartalmát még sokáig fogják vitatni. Erre Epikurosz is felfigyelt, aki valójában atomista, szándéka szerint azonban felvilágosító volt. A kutatás pontosságán keresztül elérhető intellektuális megelégedést a Hérodotosz-levéiben a természetkutatás céljának nevezi (Diogenész Laertiosz X 78). Ha ebből a nézőpontból figyelünk a jelenségekre, akkor ezek és „a természet számos összefüggésében e tanítást és a dolgok kényszerét” (X 75) követi. Az oszthatatlan építőkövek és formális tulajdonságaik tana ennek a kutatási programnak az eredménye. Azon a felfogáson áll vagy bukik, hogy a természetet egészként tekintjük, vagy úgy látjuk, hogy az őt kormányozó égi lények elevenek és örökkévalóak (X 81). A demitologizálás megelőzi a tartalmas természetelemzést. Epikurosz minden atomista és a legtöbb empirista számára ezt a következőképpen érzékelteti: a magányosságtól és egy élő természet spirituális kihívásaitól való félelem az elmélet szülőanyja. Az efféle elfojtott félelmek tudvalevően pszichológiailag, csakúgy, mint filozófiailag és szisztematikusan rejtve visszatérnek. Már Plinius megmutatta az érem másik oldalát, azáltal, hogy a Föld „természete minden részének” a „Tiszteletreméltó Anya” nevet adja, és így emberi tulajdonságokkal ruházza fel (*Nat. Hist.* II 154). A Természetanya ezen része egy olyan bölcs személy minden jellemzőjét magán viseli, aki az emberek részéről hálátlansággal vagy tisztelettel találkozhat. Plinius mindenesetre azt is gondolja, hogy az istenek tisztelete a politika ügye (II 26). Mint enciklopédista természetként definiálja az egész világot: „szent, örök, felmérhetetlen, egész az egészben, sőt, maga az egész,

végtelen és a végtelenséghez hasonló, látszólag mindent magába foglaló. Így módon ő a természet alkotása és maga a dolgok természete.”<sup>19</sup>

A római világ beköszöntével a természet „vetítívászna” lesz mindenféle tudományos és politikai próbálkozásnak, mindenféle személyes vagy kultikus félelemnek és reménynek, valamint mindenekelőtt az embert a természethez fűző viszonyban a távolságtartás és beleérzés minden formájának. „Natura communis”-ként ingadozik egy, az adottat leíró koncepció és egy explicit, sztoikus jellemzőket magán viselő panteizmus között, mint az Cicerónál (*De natura deorum* I 39) és forrásainál látható. Cicero a világ átlelkesítésének sztoikus teóriájában azt bírálja, hogy az képtelen az átlelkesítésnek az emberekre is érvényes alapproblémáját megmagyarázni, vagyis azt, hogy ennek a léleknek hogyan kell megmutatkoznia konkrét és véges formában: *nullo modo viderunt animi natura in quam figuram cadere posset* (*nat. deor.* I 10–13). Ezért az antropomorfizmust az animisztikus elméletnek nemcsak konstitutív tényezőjeként, hanem tulajdonképpeni indítékeként leplezi le: *est enim vis tanta naturae ut homo nemo velit nisi homini similis esse* — *et quidem formica formicae* (*nat. deor.* 75–79). Ha van természet, akkor az csak indíték arra, hogy az emberek emberek után kutassanak, ahogyan a hangyák hangyák után. Az ember a természetet cselekvő szubjektumként, felelős partnerként képzei el, mivel ő maga személyként konkretizálódott. Cicero az első, aki az antropomorfizmust nemcsak hogy elítéli, de mint perszonalizációt kritizálja.

És Plátón? Megfigyelhető, hogy Arisztotelész természeti kérdésekben inkább a preszókratikusokra, semmint közvetlen mesterére reflektál. Mert — ahogyan ő maga mondja — „Szókratész az erkölcsi kérdésekkel foglalkozott, nem pedig a természet egyetemével”.<sup>20</sup> Más

---

<sup>19</sup> II 2: Sacer est, aeternus, inmensus, totus in toto, immo vero ipso totum, infinitus ac finito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura.

<sup>20</sup> *Metafizika* (ford. Halasy-Nagy József, 1976) I 6, 987 b 1. Vö. Renate Wittern: *Physis — zum griechischen Naturbegriff*, in: *Natur, Fünf Vorträge*, hrsg. v. Henning Kössler, Erlangen 1994, 13–36, különösen 26: „Platon gondolkodása tehát — és épp ez az, ami merőben új — nem a természetre és az organizmusokra irányul, hanem a technére és az artefaktumra, amely nem

szóval: Platón a mozgás problémái elsősorban a lélek, és ezzel együtt a morál, valamint a politika szempontjából foglalkoztatták. Mozcás-analízise (magától mozgó, mást mozgató, mozgatott) a természet dolgaira nem volt érvényes, és ahol Arisztotelész átveszi őket – vagyis a *Fizika* nyolcadik könyvében –, kivonja a fizika tárgyának területéről. Platónnak ugyan van kozmológiája: a kozmosz egy démiurgosz által uralt értelmes élőlény (*Tim.* 30 b 7). Ám teóriáját a kozmogónia műfajába helyezi, és nyomatékosan „valószínű logosz”-ként (*Tim.* 30 b 7), hipotézisként relativizálja. A „természet” hiposztázálását ő is elveti. Ehelyett felkínál egy körmönfont számteóriát, amely olyan bonyolult, hogy ki van zárva, hogy a világ egy lehetséges matematizálásának legyen tekinthető<sup>21</sup>. Másfelől: amivel Platón történelmi hatást gyakorolt, az a világlélek racionalitása volt, mely által az embert Platón egyúttal a természettel szemben és a világlélek valódi részeként írja le. Platón a természetnek az embertől való megkülönböztetése segítségével elkerülte a természetelméletet, ami nagy előrelépést jelentett a természet perszonalizációjában, azáltal, hogy az emberben levő örökkévalónak (az ideáknak) a jelenlétét a látható világ segítségével bizonyította. Ennek pedig csak akkor kellene a hús-vér ember szellemi természetességéről szóló képzethez és a mindenség átlekesítéséhez vezetnie, ha Platónnak a démiurgoszról és ideákról szóló tanítását nem tiszta észkritikaként olvasnánk. Ehhez a kozmológia etikai-politikai perspektívájának hagynia kellett a kozmoszt, mint egységes természetet, hogy az az ember felelősség-releváns ellenpárjává nője ki magát, pontosan ott, ahol az építőmester-metaforát feladják. Ahhoz a lehetőséghez, hogy a

---

magától keletkezett” (...) 27: „A phüszisz azon megneimesbítése ellenére, amellyel Platón végül foglalkozik, le kell szögezni, hogy mégsem jött rá a phüszisz összefüggő elméletére.” – Lothar Schäfer: *Wandlungen des Naturverständnisses*, in: „*Natur*” im Umbruch, *Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie*, hrsg. v. Günther Bien, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 23–47, kül. 35: „Platón a kozmoszról saját államelméletének kategóriáiban gondolkodik.”

<sup>21</sup> Karen Gloy: *Das Verständnis der Natur*, 1. köt.: *Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, 2. köt.: *Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*, München 1995–1996, I 96 skk.



természetet perszonalisztikusan fogják föl, Platónnál is az a döntő, hogy a világ áttelekiesítésének koncepciója már nála sem képzelhető el másképp, mint hogy ez a lelkes „lény” egy tervező, akaró és struktúráltan cselekvő személy tulajdonságaival rendelkezik. Még ha ezt Platón istennek nevezi is (az ostáblán játszó isten: *Törvények* X, 903 d), ez az isten akkor sem deisztikus, hanem mindig egy olyan providenciális isten, aki gondot visel magára és teremtményeire, aki úgy gondoskodik az emberekről, mintha azok partnerek lennének egy személyes kapcsolatban.

#### IV.

A keresztény Isten a pliniusi természet attribútumait és a platóni démiurgoszt kombinálta az arisztotelészi Mozdulatlan Mozzatóval. A sztoikus és panteisztikus koncepciók pusztán latensek maradtak, természetesen éppúgy, mint az atomisztikus istenkritikák. A keresztény Isten mindenesetre olyan személyes Isten volt, aki azáltal, hogy emberré lett, a perszonalitás modelljévé vált — és így a szellemi-materiális Természetanya szerepét töltötte be. Ha még létezik önálló természet, akkor az irodalomban és a misztikában létezik, amely folyton egyfajta Mindenség-anyát perszonifikált, akinek az alakjába belevegyültek a Mária tisztelet elemei is.

Sevillai Izidor a tudomány számára így definiálta: „A természet attól kapta a nevét, ami valamit világra hoz [a görög phüszisz/phüein]; mert képes rá, hogy létrehozzon és alkosson valamit. Ezt Istennek nevezték, aki által minden teremtetett és létezik.”<sup>22</sup> Ezt a lakonikus megállapítást az enciklopédisták és Aquinói Tamás, Vincent de Beauvais kortársai a *natura naturans* és a *natura naturata* fogalom-párjával magyarázzák. A *natura naturans* „a legmagasabb természeti törvény, vagyis Isten”, a *natura naturata* ezzel szemben az arisztotelészi „dolgokban rejlő nemzőerő, illetve a mozgás és a nyugalom princípiuma”. Egyébként ez

---

<sup>22</sup> Izidor, *Etym.*, lib. 11, 1, 1: *Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi enim et faciendi potens est. Hanc quidam Deum esse dixerunt, a quo omnia creata sunt et existunt.*

a natura naturata nem egyéb, mint az Isten által a teremtménynek kölcsönzött teremtő potenciál<sup>23</sup> – ez érvényes Aquinói Tamásra is, vagyis a *Summa contra gentiles* 2. könyvére. A *natura: creatura*.

Arisztotelész növekvő befolyása előtt a középkori filozófia Platón *Timaiosz*ára támaszkodott, melynek segítségével a világlelket a kozmoszban olyan funkcióba helyezte, mint amilyet a testeknél a lélek tölt be. A világ, a természet mint egész, élőlény, mégpedig értelmes élőlény, úgyhogy Guillaume de Conches megkísérelte a világlelket a Szentlélekkel azonosítani. Mindenesetre ez a „lelkes” világ nem állt szemben az emberrel, hanem az ember – az angyalokkal egyetemben – maga is ennek a nagy élőlénynek az értelmes része volt.<sup>24</sup> A látható világ ugyan csak a *mundus archetypus* teremtményének számított, vagyis magának Isten alkotásának, tényleges modell azonban mégiscsak az ember volt, mint értelmes és érző lény. Már ebben a logikában is szükséges volt úgy gondolkodni, hogy a világ megismerhetősége a teremtés, valamint az ember racionalitásán alapszik, s e kettő Isten racionalitásában találkozik. Az ember, mégpedig mint hús-vér, intelligens értelmes lény, az Isten és a világ közti „metszet” volt. A világ megismerése nem más, mint Isten gondolkodását megérteni<sup>25</sup>. Ez azután a természetkutatás olyan motívumává lett, amely mindenekelőtt a reneszánsz mágiában folytatódott, sőt az újkori fizikában máig folytatódik. A skolasztikus filozófia Arisztotelész természetfogalmából átvett egy ontológiai

---

<sup>23</sup> Vincentius Bellocensis, *Speculum doctrinale*, Duai 1624, lib. 5, cap. 4, col. 1372: natura primo modo dicitur dupliciter. Uno modo natura naturans, idest ipsa summa lex naturae, quae Deus est. (...) Aliter vero dicitur natura naturata, et haec multipliciter. Uno modo natura dicitur vis insita rebus, ex similibus procreans, ut ex grano granum eiusdem speciei. Alio modo dicitur natura principium motus et quietis (...). Tertio modo, communis vel usitatus naturae cursus mortalibus notus (...). Item quarto modo dicitur natura possibilitas creaturae, quam indidit ei natura naturans, idest Deus, ut ex ea fiat quod ipse vult. Spinozánál, *Etika* I 29 schol. ezeket a „természetek”-et a necessitas köti össze.

<sup>24</sup> Andreas Speer, *Die entdeckte Natur, Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer 'scientia naturalis' im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995, 23, 119, 151, 161. Isten, mint világlelek, lásd Augustinus, *Civ. Dei*, 7, 6.

<sup>25</sup> Speer, 67.

matéria/forma-relációt, egy ugyanilyen ontológiai okozati fogalmat (melyben a cél-ok metaforává fokozódott le), átvette a — természetnek is nevezhető — szubsztancia, és a teremtő Isten fogalmát, ám semmiféle természetet nem vett át. A természet fogalma ugyanúgy többértelmű maradt, mint a preszokratikusoknál: a valóság metaforája, vagy csak definíció, vagy mindjárt az egész világmindenség. Amíg nincs tere a természet személyes tiszteletének, vagy a természettel való szembehelyezkedésnek, addig természet sincsen. Még Leonardo da Vinci — aki tényleg csak a természettel foglalkozott — sem tekinti magát festőként egy természettel szembenállónak, hanem, mint „az isteni szellem képmása” „verseng vele”<sup>26</sup>, mivel a festészetben, megismerésben és teremtésben olyan egyértelmű rendezettséget lát, amely megfordíthatóvá teszi az ember/természet-kapcsolatot: *L'omo modello dello mondo*<sup>27</sup>. Leonardónál vélhetően a mikro- és makrokozmosz megfelelése is közrejátszik. Abban a képies elképzelésben, hogy az ember a mindenség kicsinyített leképezése, megengedett, hogy az ember önmagát a természetben és a természetet önmagában ábrázolja. Ez esetben nem valamiféle emberi racionalitás vetül ki a természetre, hanem fordítva: a teremtményként felfogott ember méltósága, amelyben osztozik a mindenséggel. A mikro- és makrokozmosz Maximus Confessor (7. század) szerint ugyan test-lélek-egységek, mégsem állnak egymással szemben és nem különülnek el egymástól, hanem egységes egészként újból egyfajta személyként kapcsolódnak össze<sup>28</sup>. Mindkét, az arisztotelészi jellemzőkkel bíró ontológiai, csakúgy, mint az egészes vagy misztikus gondolkodásmód, mely a *Timaiosz*-recepcióban éppúgy, mint a mikro- és makrokozmosz modelljében megjelenik, a természet fogalmának egyfajta dialektikáját tartalmazza: a természet vagy nem különbözik az embertől, mivel felöleli azt, vagy azonos Istennel, aki azonban nem deisztikusan, hanem providenciálisan, a végesben személyesen jelen levőnek elgondolt. A természet és az ember racionalitásának tényleges identitásáról mindkét gondolkodásmód

---

<sup>26</sup> Leonardo da Vinci, *Sämtliche Gemälde und die Schriften zur Malerei*, hg. v. André Chastel. München 1990, 162, 165.

<sup>27</sup> Leonardo da Vinci, *Scritti letterari*, ed. Augusto Marinoni, Milano 1974, 170.

<sup>28</sup> Maximus Confessor, *Mystagogia* 7, Migne PG 91, 685 A/B

egybeesik, és ez éppen a személy fogalma, amikor is a személy a testlélek-transzcendencia egységében rejlik. Pietro Pomponazzi, a reneszánsz filozófus megpróbálja a felvilágosítói tradícióban a természetfölötti dolgokat definíciók útján eltávolítani, így nála még maga az emberi lélek is valami materiális dologgá válik<sup>29</sup>. A legtöbb reneszánsz filozófusnál azonban Platón lélek-elméletének alkalmazásakor arról van szó, hogy az ember köztes lényként, nodus mundiként szabad és racionális szerepet tölt be a pusztá természet és Isten között. Marsilio Ficinónál éppúgy, mint Giovanni Piconál, hasonlóképpen Nikolaus Cusanusnál vagy Giordano Brunónál az ember olyan önállósággal bír, mellyel az emberi létet meghaladó teremtés és egy számadást követelő Isten kihívását elfogadja. Az embert olyan lélekkel bíró lényként definiálják, aki önállóan keresi helyét a kozmoszban<sup>30</sup>. Itt akuttá válnak a lélek individualitásának problémái is. Az eredmény az újkor embere: nem nembeli lény, hanem individuum, személy. Máskülönben egy Pico vagy egy Bruno sem mert volna az egész egyházzal szembehelyezkedni. Az újkor kezdetén egy efféle személy tudatosítja annak a perszonális természetnek a fogalmát, amely lelkes lényként az önmagát értő ember felé fordul. Nikolaus Cusanus mutatott rá – a középkort úgymond még egyszer lezárva – a megismerés, a kozmológia és a krisztológia szisztematikus egységére: a világ megismerhetősége illetve nem-megismerhetősége az inkarnáció tényével dől el, amely misztérium marad úgy, hogy Isten a világban egyszerre jelen lévő és rejtett.<sup>31</sup> Marsilio Ficino a *Timaiosz* mítoszát párhuzamba vonja az antropológiával úgy, hogy világ és az ember egyaránt teremtett és egyaránt az

---

<sup>29</sup> Eckhard Keßler, *Pietro Pomponazzi: Zur Einheit seines philosophischen Lebenswerkes. Verum et factum*. hg. Tamara Albertini, Frankfurt 1993, 397–420.

<sup>30</sup> Eckhard Keßler, *Naturverständnisse im 15. und 16. Jahrhundert*, in: *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik*, hg. v. Lothar Schäfer – Elisabeth Ströcker, II, Freiburg/München 1994, 13–57. Vö. Paul Richard Blum, *Selbstbezug und Transzendenz in der Renaissancephilosophie bei Cusanus, Ficino und Pico*, in: *Rationalität und Innerlichkeit*, hg. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Hildesheim 1997, 59–74.

<sup>31</sup> Vö. Nikolaus Cusanus, *Docta ignorantia*, II 9–10; *De mente* 13.

isteni gondviseléstől függ.<sup>32</sup> Picónál az ember, Isten reprezentánsaként úgy teszi magáévá a világot, ahogy egyedül Isten, különben pedig semmi sem idegen tőle.<sup>33</sup> Giordano Bruno a természet, mint lelkes lény képét, az emberi szellem kreatív erejével köti össze, úgyhogy homályban marad, vajon az ember a természettel szemben állóként, vagy mint természet látja-e át a világot.<sup>34</sup> Az új emberkép megszületéséhez hozzájárult a lélekteória averroisztikus magyarázatával való szembehelyezkedés – miszerint az összes embernek csak egyetlen lelke van –, az alexandrisztikus magyarázattal kombinálva – miszerint minden embernek individuális lelke van. A megoldás csakis egy kompromisszum lehetett: világlelek és emberi lélek analóg törvények alapján individualizálódnak.<sup>35</sup>

## V.

Majdnem ezzel egy időben kezdik a természetet „kínpadra húzni”. Az antropocentrizmus distanciát teremt a perszonalizációval szemben. A distancia révén a természet matematizálható, és a deperszonalizáció érdekében – amely demitologizálás is – Galilei távcsövével és mikroszkóppal kell behatolni a testébe. A kozmosz egészét Francis Bacon vezetésével osztották fel egyfelől empíriára – ez már a közép-korban a partikuláris fizika területének számított –, másfelől erőkre és törvényekre, kivált, ha annak kell érvényben lennie, hogy a természet többé nem isten és nem is isteni, hanem a materiális kvalitások összesége, melynek létét Isten oly megbízhatóan biztosítja, hogy ezáltal Isten

---

<sup>32</sup> Marsilio Ficino, *Opera*, Basel 1576, 2. köt. 1438 skk.; 1444.

<sup>33</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e ritri vari*, ed. Eugenio Garin, Firenze 1942., különösen *De hominis dignitate* 104, *Heptaplus* expos. 5, cap. 6.

<sup>34</sup> Paul Richard Blum, *Aristoteles bei Giordano Bruno, Studien zur philosophischen Rezeption*, München 1980, III. fej.

<sup>35</sup> Eckhard Keßler, The intellectual soul, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles B. Schmitt, Cambridge 1988, 485–534.

el is vesztí a természetben magyarázó funkcióját.<sup>36</sup> A természetfilozófusokat, Bacontól Newtonig, az foglalkoztatta, hogy koncepciókat és fogalmakat találjanak a platóni világlélek és a platóni szellemek utódaira, valamint az arisztotelészi szubsztanciára. Legkésőbb az új tudomány létrejövele óta tesznek különbséget természetfogalom és természettan között. A természet pozitív tanítása teoreémákat tartalmaz az egyedről, a természetben belül adotról, a régi tudománysszisztematika nyelvében a kutatás *objectum materialejáról*. A természetfogalom ezzel szemben úgymond a tudomány *objectum formaleja*, és, mint illet az empirikus tudomány nem okolja meg. Ebből származhat az, hogy mindenekelőtt a mechanisztikus fizikának nincs teoretikusan differenciált természetfogalma.<sup>37</sup> Azonban a formális objektum fogalma megváltozhat akkor, ha a szakdiszciplína olyan speciális eredményekre jut, melyek ellentmondanak az eredetileg feltételezett fogalomnak, illetve azt túlfeszítik. Galilei – és hasonló érvényes Keplerre és Kopernikusra is – egy skolasztikus arisztotelianus természetből indult ki, vagyis a natura – mint creatura vagy, mint creator – modelljéből. Döntő volt az empirikus kutatásra való áttérés, a mérés és a technikai segédeszközök felhasználásával. Megpróbált tradicionális részteóriák segítségével boldogulni, mint pl. a világlélek-teóriával, amelyet a fényelmélettel kapcsolt össze.<sup>38</sup> Ezzel a teórialemmel, amely összekötötte a szellemi az érzékivel, egy „természet-egész” hipotézisét (az isteni teremtés hipotézisét) az empiria igazolásához használta fel. Az újkori tudományos fizikára való áttérés tudvalevőleg rá volt utalva

---

<sup>36</sup> René Descartes, *Le monde* 7., in: Descartes, *Oeuvre* (A/T) 11, 37: je me sers de ce mot [nature], pour signifier la Matière mesme (...). Car de cela seul, qu'il [sc. Dieu] continue ainsi de la conserver, il suit, de nécessité, qu'il doit y avoir plusieurs changemens en ses parties, lesquels ne pouvant (...) estre proprement attribuez r l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue la Nature. — A korszakhoz lásd Heribert M. Nobis, *Frühneuzeitliche Verständnisweisen der Natur und ihr Wandel bis zum 18. Jahrhundert*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), 37–58.

<sup>37</sup> Picht (lásd 18. lábj.), 13: „Von der Natur ist in den Naturwissenschaften nicht die Rede.”

<sup>38</sup> Levél Piero Dininek 1615. márc. 23. Galileo Galilei, *Opere*, ed. Ferdinando Flora, Milano/Napoli 1953, 1003.

olyan spirituális-materiális köztes-szubsztanciák használatára, mint a fény, a spiritus, a vákuum etc. Ezek követték azt a próbálkozást, hogy a természetfogalomban rejlő szellemi matematikával és mechanikával helyettesítsék. A mechanika a spirituális pótléka lett a lelkétől megfosztott természetben.<sup>39</sup>

Nem maradhatott el, hogy alkalmanként ne találjanak a természet-egészhez vagy a metafizikai lény helyett afféle pótlékokat, melyek az eredeti iránti bizonyos nosztalgiát hívtak elő. Buffon gróf (1707–1788) saját természettörténetét az emberi kultúrák archeológiája alapján modellálja, és a természettel szemben „force de génie et courage d’esprit”-t követel, csakúgy, mint egy „amour de l’étude de la nature”-t, amely „grandes vues d’un génie ardent”-ből és „les petites attentions d’un instinct laborieux”<sup>40</sup>-ból áll. Az empirikus kutatás újból szabadjára enged egy virtuális természetet, melyet Buffon ugyan „systeme des loix”-ként, sem nem tárgyként, sem nem létezőként képzel el, hanem „első látásra”, csak az egyszerűség kedvéért, „isteni erőként”, „fáradhatatlan munkásként”, akinek az eszközei, tárgyai, tulajdonságai és szándékai a természettörténet objektumai.<sup>41</sup> Az isteni erő metaforája hozza létre azt a gondolatot, hogy a természet-indukció a természettel való kooperálássá válik.<sup>42</sup>

Jean-Jacques Rousseau-nak antropológusként szélsőségesen antropocentrista természetfogalma van. Ezt bizonyítja egy kert elrendezése az *Új Héloïse*-ban (IV 14), mely mesterségesen kiagyalt eszközökkel egy hortus conclususban képezi le a természetet. Rousseau a mikro- és makrokozmosz modelljének átvitt értelmezésében gondolkodik, vagyis úgy, hogy a természet értelmessége és az ember értelme

---

<sup>39</sup> Vö. Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943; uő., *Esquisse d’une histoire de l’idée de la Nature*, Paris 1969, 309 skk. Lásd még: Olaf Pedersen, *The Book of Nature*, Citta del Vaticano 1992, 46–53; Richard Blackwell, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, Notre Dame/London 1991. A középkorhoz Speer (lásd 24. láb.), 30.

<sup>40</sup> George-Louis Leclerc Buffon, *Histoire naturelle I. Oeuvres complètes de Buffon I*, ed. M. Flourens, Paris, 1.

<sup>41</sup> *Oeuvres philosophiques de Buffon*, ed. Jean Piveteau, Paris 1954, 31.

<sup>42</sup> Vö. Lorraine Daston, *How Nature became the Order?*, Chicago 1993.

sem ténylegesen, sem formálisan nem különböztethető meg többé. Olyan kulturkritikusként ismerik őt, aki vissza akarta vezetni az embereket a természethez. A természetre való odafigyelés az ember érdekében történik, és esztétikumává válik. Az ember és a természet dialektikus viszonyáról van szó, mert az ember természetbe való visszavezetése a feltétele annak, hogy a humanitás legmagasabb fokát elérjék, és mert az értelem — amely szintén ezt a követelményt támasztja — a végén semmit, csak a természetet állítja helyre. Az értelem nem adja fel magát, hanem természetet teremt. A kert példájában nem látni semmiféle emberi munkát. A természet olyan vezéreszme, amely a kultúrát, az emberi munkát és értelmet önmagához és az emberi mivoltához vezet. A rousseau-i pedagógia paradoxonja az, hogy a nem nevelt ember értelmének természete rászorul a nevelő értelmére, azért, hogy természetté és ezzel együtt értelemmé lehessen. Ezt a paradoxont már Alexandriai Kelemen is észrevette (*Stromata* 4, 149). Ő úgy gondolja: „A természet és a nevelés hasonlít egymásra. Mivel a nevelés az embert átformálja; miközben azonban az embert átneveli, egy újabb természetet teremt.” Mindeközben a felvilágosodás természete az értelemmel szemben megtart egy racionálisan nem feloldott többletet.

Mintegy száz évvel korábban a kémikus Robert Boyle széles körű vizsgálat keretében oszlatott el a használatban lévő természetfoglomban lévő, a természetről alkotott minden olyan feltevést, amely azt lelkesnek, aktívnek vagy személynek tételezte. Tudósok is hajlottak arra, hogy a természetet félistennővé magasztalják fel. Robert Boyle — mint már Cicero is — indítékként az emberi lélek azon tulajdonságát jelölte meg, hogy az magáról más lényekre következtet.<sup>43</sup> Miközben a tudós világ széles körű részvételével, Keplertől kezdve Galilein át, egészen Newtonig és Humboldtig, a természet induktív megismerése egyre inkább elterjedt, és a természet rendjéről, törvényszerűségéről és felosztásáról szóló teóriák egymással konkuráltak, éppen a gyakorló természettudósok révén jelent meg egy újabb természetfogalom, amely

---

<sup>43</sup> Robert Boyle, *A Free Inquiry Into the Vulgarely Received Notion of Nature*. Works V., London 1772, 1.szakasz., 161: I know not, whether or no it be a prerogative in the human soul, that as it is itself a true and positive Being, so it is apt to conceive all other things, as true and positive beings also.



a természetet olyan kvázi-lelkes kozmoszá tette, ami arra van teremtve, hogy kielégítse az ember csodálat- és félelemigényét. Ez az effektus csak akkor meglepő, ha a természetkutatás racionalitásának mítoszához naiv hit társul. Ezt a mítoszt elsősorban Immanuel Kant táplálta, aki azért formálta a Newton utáni fizikát tudományelméletté, hogy leválthassa John Locke szenzualizmusát és David Hume empirizmusát. Kant a természetfilozófia és a természettudomány közti különbséghez, vagyis a humán értelmi horizont projekciója és az empirikus természettörténet közti különbséghez, a „természet” kétféle felfogásának ellentétét fogalmazta meg: a természeti törvényeket vagy a tapasztalatból vezetik le, vagy ezek azonosak a tapasztalat lehetőségének törvényeivel, az értelem számára. Kant tudta, ez az ellentét tradicionálisan azáltal közvetítődik, hogy a természet törvényeit úgy képzeltek el, hogy azok nemcsak a természetbe, de az emberi gondolkodásba is beépültek.<sup>44</sup> Ha ezt az identitást szubsztanciálisnak gondoljuk, akkor előáll a világlelek és a racionális emberi lélek említett konvergenciája. Kant megszünteti ezt a közvetítő szerepet, mert „a természet és az értelem közti racionalitás” funkcióját csak az értelemre redukálja: „az értelem (a priori) törvényeit nem a természetből meríti, hanem maga írja elő őket a természetnek” (*Prolegomena* 36. §). Így a pusztán empirikus kutatásból eredő indukció és a természettan közti különbség elsimul, mert a törvények mindkét esetben „minden más szempontból hasonlóak voltak” (37. §). Első ránézésre megszűnt minden dualizmus a világ és ember, természet és a természetet megtapasztaló ember között. Hatásában azonban az objektív természet és a „személyes” világtörténet dialektikája radikális indokot kap. Mivel a „magukban-való dolgokban” a „természet” az értelmi konstrukció metszéspontjává válik, a lehetséges tapasztalat tárgyaként virtuális természet áll elő, és „az értelem, amely a tapasztalatot lehetővé teszi, egyszersmind elérheti, hogy az érzéki világ vagy egyáltalán ne legyen tárgya a tapasztalatnak, vagy pedig természetet alkosson.” (38. §) A kanti virtuális természet semmiben sem különbözik az emberi „természettől”.

---

<sup>44</sup> Kant, *Prolegomena* 36. §, Megjegyzés Crusius ellen. — Vö. Reinhard Löw, Das Problem der „Natur an sich”, in: *Philosophisches Jahrbuch* 97 (1990), 53–68.

Szükségtelen említeni, hogy ebből a redukcióból kibontakozhat egy olyan természetfogalom, amely az ésszerű törvények virtuális metszéspontján áll, létrejöhet egy értelmes, racionális és a kontingens embertől függetlenül, önmagától szerveződő természet, ahogy ez Schellingnél és az őt követő romantikus természetfilozófiánál, egészen egy egységes természetkológiáig tartóan be is következik.<sup>45</sup> Éppen Kant, a természettudomány racionalisztikus teóriájának „kulminációs pontja”, gondoskodik arról, hogy a tudományos és az egészséges természetfelfogás közti ellentét<sup>46</sup> ne igazi ellentét legyen, hanem egy olyan dialektika, amely a természettel való emberi törődésben rejlik, ahogyan már Platón matematizáló démiurgoszából, csakúgy, mint Arisztotelész önmagát szervező hajójából, és egyéb példákból kitűnik. Ha Kantnál az empirikus kutatás – amennyiben teoretikusan tematizálják – konvergál saját törvényszerűségéhez, akkor végül a természet fölötti technikai uralomhoz is. *Ars perficit naturam* – a technika kiteljesíti a természetet, vagyis tökélyre juttatja. Egy szubsztanciális természetfogalomban nincs semmi, amit ki lehetne teljesíteni. Ám, ha a természetet olyan lelkierőként fogják fel, mellyel az emberi lélek funkcionális és esszenciális értelemben rokonságban áll, akkor az ember a természeti erőket saját malmára hajthatja. Ez néha mágia formájában jelenik meg. Arisztotelész az artefaktumok modellje szerint alkotta meg a természet fogalmát. Egy természeti produktum kiteljesítése akkor lehetséges, ha a természeti dolog potenciálját egy mesterséges forma irányába gondolják tovább és kivitelezik. Ilyen perfekció a természetben nőtt fából készült faszobor.

---

<sup>45</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: *Klassiker der Naturphilosophie*, hg. Gernot Böhme, München 1998, különösen 255. Lásd még Gloy (lásd 21. lábj.)

<sup>46</sup> Gloy (lásd 21. lábj.)

## VI.

John Dewey a természetet szubsztancia helyett eseménynek nevezi, így a természet fogalmában megmarad a processzualitás.<sup>47</sup> Az események – mint minden történés – az ember számára beláthatatlan momentumokat tartalmaznak, akkor is, ha ezek természeti szükségszerűséggel következnek be. Az empirikus tudományban ezért az a cél, hogy minden folyamatot ellenőrzés alá vonjanak, illetve hogy „az ellenséges erőkből” eszközöket formáljanak a természet fölötti uralomhoz.<sup>48</sup> A természetnek ez az úgynevezett (nem tudatos, hanem az ember által vélt) története és processzualitása az, ami lehetővé teszi a technikai alkalmazást és a technikai kizsákmányolást.<sup>49</sup> Ez esetben azonban hevesen cáfolják a természet kvázi-perszonalitását, ahogyan ezt Robert Spaemann megjegyezte, mégpedig a természet feletti uralom érdekében, ugyanúgy, ahogyan bizonyos korokban tagadták, hogy a rabszolgák emberek. Spaemann a teológia segítségével érvelt a természettudomány pozitivista oldala ellen<sup>50</sup>, mivel ez aligha járult hozzá a természet mint fogalom kritikai diszkussziójához. A teleológia mindenesetre csak az intencionalitás különleges esete. Ebből a fogalom számára – varázserejétől való megfosztása ellenére – megmaradt a szellemi-materiális kettős-lét, és az emberre gyakorolt morális, ésszerű, vagy esztétikai vonzás projekciója, és ez nemcsak a célracionalitástól függ, hanem magától a természet fogalmának természetétől is. A világkép ismert mechanizálása és regionalizálása technomorf természetet hozott létre

---

<sup>47</sup> Dewey (lásd 16. lábj.), XI.

<sup>48</sup> Ugyanott: to control the changes (...) of a process. Instead of being foes of purposes, they are means of execution.

<sup>49</sup> Vö. Wolf Lepenies, *Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften seitdem achtzehnten Jahrhundert*, in: *Natur und Geschichte*, hg. Hubert Markl, München/Wien 1983, 263–288.

<sup>50</sup> Robert Spaemann több, a témához kapcsolódó írása közül említsük itt *Philosophische Essays* (Stuttgart 1983.) c. kötetének következő darabjait: *Natur* [először a *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II. kötetében (München 1973) jelent meg; *Naturteleologie und Handlung* [első megjelenése: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), 481–493]; *Das Natürliche und das Vernünftige*, München 1987.

anélkül, hogy számadást tudna adni arról, hogy ez a létrehozás egyúttal elkerülhetetlenül emberi, és azt foganatosítja, amit a természet kínál. Ez csak a 20. század új tudományos módszereivel látszott megváltozni. Most tematizálják a természetnek az emberrel való strukturális hasonlóságát. Werner Heisenberg Alexander von Humboldtól idézi a „természet sokféle hangjának” beszédét, mely „kivehető az ember jámbor és fogékony lelkülete számára.”<sup>51</sup> És a meditáció mellett dönt: „A külvilág csak számunkra létezik, amennyiben felvesszük magunkba, és amennyiben magát s minket természetszemléletté formál. Amennyire rejtélyesen szétválaszthatatlan szellem és nyelv, gondolat és termékenyítő szó, úgy olvad eggyé az emberben, tudtunkon kívül, a külvilág a bensővel, a gondolattal és az érzékeléssel.”<sup>52</sup> A legújabb fizikához vezető – amennyiben a természetfogalomról információt szolgáltat – nem a mechanisztikus racionalizmus, hanem egy olyan gondolkodás, amely úgy néz ki, mint a természet antik tiszteletének újjászületése. Ám a látszat csal. Mert Heisenberg szerint „mi egy, az ember által annyira megváltoztatott világban élünk, hogy mindenhol [...] újra és újra az ember által létrehozott struktúrákra bukkanunk, és így valamelyest mindig csak önmagunkkal találkozhatunk”.<sup>53</sup> A természet és az ember struktúra-azonosságának oka a kutatás módszere. A kvantumelmélet nyilvánvalóan úgy operál a vizsgálandó tárggyal, hogy a természet a vizsgálatok során megváltozik, mintha csak kérdéseinkre úgy reagálna, mintha „alapjában véve a tudomány tárgyává mindig csak ezen részecskékre vonatkozó ismereteinket”<sup>54</sup> tehetnénk. „Ha tehát körünkben az egzakt természettudomány természetképéről beszélünk, akkor tulajdonképpen nem a természet valamely képéről van többé szó,

---

<sup>51</sup> Werner Heisenberg, *Die Einheit der Natur bei Alexander von Humboldt und in der Gegenwart*, in: *Mitteilungen der Alexander-von-Humboldt-Stiftung* 18, 12–25 (1969), újra közölve: Heisenberg, *Gesammelte Werke*, Abt. C 3. köt., München (Piper) 1985, 19.

<sup>52</sup> Uo. 18.

<sup>53</sup> Werner Heisenberg, *A természettudomány mint az ember és a természet közti kölcsönhatás része*, in: *Válogatott tanulmányok*, ford. Morlin Zoltán, Gondolat kiadó, Bp. 1967, 32–33.

<sup>54</sup> Uo. 33.

hanem a természethez való viszonyunk egy képéről.”<sup>55</sup> Következésképpen „már kezdettől fogva kellős közepén állunk az ember és természet közötti kölcsönhatás kérdésének, melynek a természettudomány csupán egyik része. Ezért nehézségekre vezet a világ általánosan szokásos felosztása szubjektumra és objektumra, belső és külső világra, testre és lélekre. Így a természettudományban is a kutatás tárgya többé nem a természet mint olyan, hanem az emberi kérdésfeltevésnek kitett természet és ennyiben az ember itt is újból önmagával találkozik.”<sup>56</sup> Ezeket a megfontolásokat követi Carl Friedrich von Weizsäcker is. Számára, ahogyan Heisenberg számára, a természetfogalom kérdése annak a kérdésnek a formáját veszi fel, amely a természet egységére kérdez rá. Mert épp az experimentális természettudomány képes lemondani a tudományosan pragmatikusan kijelölt területeken az egységesség feltételezéséről, így aztán nem szükséges feltennie tudományelméleti kérdéseket a természetről. Mihelyt azonban a tapasztalás belép a valóság fogalmába, leképi a fogalom életlenségét: „Az ember, akinek a tapasztalataiban felleljük a természet egységét, egyben a természet része is. Megpróbáljuk az emberi tapasztalatot a valóság egyfajta kibernetikájában, mint természetfolyamatot leírni. Az itt fellépő filozófiai probléma nyilvánvaló. Ha ez a program legalább elvben kivitelezhető, akkor a természet egysége valahogyan a természetben belül az emberi tapasztalat egységeként mutatkozik meg. De mit jelent ez a »valahogyan«? Másképp fogalmazva: az objektumok összességéhez azonos szubjektumok is hozzátartoznak, melyek számára az objektumok objektumok. Továbbá: az emberi tudat a valóság kibernetikájában specifikusan magasabb rendű alakként emelkedik ki az állati szubjektivitásból, de azzal mégis genetikai kontinuitásban. Minden szubsztancia szubjektivitása a matéria és az energia információra való redukálására irányuló kísérletben, még ha implicite és nem egyértelműen is, előre feltételezett. A klasszikus formula, miszerint a természet olyan szellem volna, aki magát nem nevezi szellemnek, gyorsírási jel formájában ott van ebben a problémában anélkül, hogy érthető lenne.”<sup>57</sup> A Heisenbergre és

---

<sup>55</sup> Uo. 37.

<sup>56</sup> Uo. 33.

<sup>57</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, München 1971, 466–470.

Weizsäckerre való hivatkozás ellen bizonyára lehet olyan kifogásokat emelni, hogy idősebb fizikusok meditációiról van szó, és hogy a modern fizika nem a természetről szól, különösen nem az antropomorf és szubjektív természetről.<sup>58</sup> Ez mindenesetre általános problémája a természetkutató magatartásnak, mert az elmélet már az atomistáknál vagy Pliniusnál a természetet nem az empirikus kutatás folyamán tematizálta, hanem előtte vagy utána. Szellemtörténetileg és szociálisan sohasem az atomok, a csúszómászók vagy az esési törvények gyakoroltak hatást, csak a filozofikus és teológiai értelmezésük.

A hipotézis az, hogy a természet és a személy összehasonlítható. A természet fogalmának története valóban azt mutatja, hogy a természetet többnyire matéria és szellem egységeként fogták fel, és oly módon, mintha úgy gondolkodna, mint „produktuma”, az ember.<sup>59</sup> Mégis közbe lehetne vetni, hogy a filozófiatörténet által előterjesztett példák csak az átlékelhetőség gondolatát, vagy mindenképpen az antropomorfizmust támasztották alá. Mivel a test és lélek egysége nem elegendő a személy definiálásához, a természet fogalmának történetében meg kellett erősíteni az olyan elemeket, melyek a természet azon képességére hivatkoznak, hogy képes kapcsolódni az emberhez. A természet valójában soha nem vonatkoztat aktívan az emberre, hanem csak teremtőjére, és az ember úgy vonatkoztat a természetre, mint egy olyan személyre, akinek megfejtethi a titkait. A felületesen könnyen megfigyelhető, emberhez való hasonlatosság személyszerű és személyes kapcsolattá fejlődik, mert a természet nem pusztán „más”, hanem projektív értelemben szándékosan idegen, és inkább elrejtőzik. Keresztény feltételek alapján a természet elrejtőzése a Teremtő provokációja az emberrel szemben. Az újkori gondolkodás azonban elővigyázatos lett, és azt, amit kozmológiailag szellemnek vagy léleknek képzeltek,

---

<sup>58</sup> A kvantumelmélet szubjektivizálása tudománytörténetileg vitatott, így Manfred Söcklernél is, Umsturz im Weltbild der Physik: Bemerkungen zur Interpretation der Quantentheorie und zu ihrer Folgen für die Naturauffassung der Gegenwart, in: *Naturauffassungen in der Philosophie, Wissenschaft, Technik*, hg. Lothar Schäfer – Elisabeth Ströker, IV. Freiburg/München 1996, 35–64, itt 44–47.

<sup>59</sup> Vö. Löw. (lásd 44. lábj.), 64.

immáron a természetviszony voltaként interpretálja, és mint önreferenciát gondolja el.<sup>60</sup>

A történeti példák alapján végül az derül ki, hogy a természettudományos kutatás „antropikus”, ha nem is antropomorf természetfogalomká kényszerül válni. A 20. századi filozófia is közel jutott a személy és a természet teóriájához. A fenomenológiának köszönhetően – ahogyan a bevezetőben már említettük – a személy intencionalitásból való létrejöttét felfedezték ön maga és mások számára. Martin Buber, a dialógus-elv filozófusa, az emberi személylé válást teljesen az én-te kapcsolatra redukálta. Egyben előrelépett az emberek közötti pietás fenomenológiájától egy antropologikus állandóhoz: az igazi emberi kapcsolat olyan párbeszéd, amely hasonlít a fegyvertelen „te”-mondáshoz és a „te”-elváráshoz. Mivel ezt az én-lét-konstanst olyan tiszta intencionalitásként fogja meg, ami komoly esetekben hang nélkül nyilvánul meg, az ember személyként úgy viszonyul mindenhez, ami van, mint egy személyhez: így jutunk el egy, a természettel folytatott perszonális „párbeszédig”. Még mindig ugyanarról a természetről beszélünk, mert Buber, Robert Boyle-hoz hasonlóan, vitatja az Isten és ember közti metafizikai princípium hiposztázálását.<sup>61</sup> A világhoz való természettudományos és –durván fogalmazva – misztikus viszonyulás Bubernél a „tudatra ébredés” által közvetítődik. Ez a megszólítotttság potenciája vagy magatartása, mely megszünteti az objektumok és személyek közti különbséget. Az emberek igencsak lehetnek objektumok, de dialógus csak a párbeszédből jön létre, és ez többé nem korlátozódik személyesen észlelt emberekre, mindig és mindennel megtörténhet, még természeti dolgokkal is: „A dialogikus dolgok lehetőségének határai, egyben a tudatra ébredés határai”.<sup>62</sup> A logikusan következő kérdést: „Ki beszél?” Buber így válaszolja meg: a beszélőtől

---

<sup>60</sup> Ludger Honnefelder, Zusammenfassung, in: *Natur als Gegenstand von Wissenschaften*, hg. Ludger Honnefelder, Freiburg/München 1992, 281.

<sup>61</sup> Vö. Theunissen (lásd 5. láb.), 289–290.

<sup>62</sup> Martin Buber, *Zwiesprache*, in: Buber, *Werke I*, München/Heidelberg 1962, 171–214, itt 183. Vö. 185: „A világkonkrétum valódi neve: a reám, és minden emberre reábízott megteremtett világ. Átala kapjuk a megszólítás jelét.”

csak azt tudhatjuk meg, „amit a jelekből mi magunk megtudunk”<sup>63</sup>. A dialógus szokás, a világon van – egzisztenciafilozófia kérdésfeltevés szempontjából mindenképpen. És pontosan ez a kérdésfeltevés pótolja azt, amit az újabb fizika a kutatás paradoxonjaként állapít meg, ha a természetre kérdez rá.

Helmuth Plessner a világhoz való perszonális viszonyulás lehetőségét, mint antropológiai alaptörvényt, a „közvetett közvetlenség” formulájában írja le.<sup>64</sup> Ha az intencionalitás teszi a személyt, akkor a személy csak „a perszonális szubjektum és a megcélzott objektum közti közvetlen kapcsolataként” (336.o) találhatja meg beteljesülését. Azonban eredetileg erre az objektumra, mint a „személy-mint-én”-re törekednek – még akkor is, ha a dezillúzió haladó tapasztalata alapján élettelen objektívnek tekintik –, és éppen ebben van a természet makacs antropomorfizálásának és perszonalizációjának az oka.<sup>65</sup> A személy (persona) fogalma a színházból származik, és a természetet gyakran hasonlítják színpadhoz. Niels Bohr gyakran idézett mondása szerint mi ebben a színjátékban „egyszerre vagyunk nézők és szereplők”.<sup>66</sup> Jó példája ennek a természetről szóló feminista vita. A nem kérdése abban nyilvánul meg, hogy a modern-tudományos természettudományban a nők egyszerre a megfigyelés tárgyai, megfigyelők és a tudományos voyeurizmus áldozatai is, illetve ezekben az ellentmondásos szerepekben kell magukat érezniük, ha így tesszük fel a kérdést. A racionalisztikus természettudományok kutatási területe meddőnek számít, regionalizálása és a hipotetikusán értelmes szubjektivitásról való

---

<sup>63</sup> Uo. 188.

<sup>64</sup> Plessner (lásd 5. láb.), 7 fejt.

<sup>65</sup> Uo. 301.

<sup>66</sup> *Natur, Fünf Vorträge*. Kiad. Henning Kössler, Erlangen 1994. benne: Klaus Müller, *Der Naturbegriff in der modernen Physik*, 37–55 ott 50: (a természetről a heisenbergi „homály-reláció” alapján) „hogy nem magát a természetet, nem az önmagában létező természetet figyeljük meg és írjuk le, hanem egy olyan természetet, amely elégtelen kérdésfeltevéseinknek és kísérleteinknek van kiszolgáltatva, és az ezekre reagál. Ezért különösen ott válik fontossá saját tevékenységünk, ahová mi csak a legbonyolultabb segédeszközökkel férközhetünk. Niels Bohr ezt írta: »Az élet színdarabjában egyszerre vagyunk nézők és szereplők.«”



leválasztása miatt. Ha egyáltalán felteszik a tudós nemére vonatkozó kérdést, akkor – bárki teszi is fel a kérdést – nem érheti be egy olyan egyoldalú természetfogalommal, mely le van választva az élettől, noha a nemek közti különbség feltétele az élő-mivolt legalább néhány formájának. Így provokálja ki a tudós nemre vonatkozó kérdése „a természet halála”<sup>67</sup> elleni tiltakozást. A tudomány politikai struktúráival kapcsolatban (melyben megint csak a férfiak dominálnak), a természet megértésének hatalmi kérdésként kell megjelennie.<sup>68</sup> A természetet projektív elevensége folytán rendre nőneműként (nő, anya) fogták fel, bizonyára szexista konnotációk nélkül; a természeti folyamatok objektivizálásának következtében a feminista teoretikusok a nőt fordítva látják a természet szerepében, amely ezek után pejorativ szexizmust implikál.<sup>69</sup> Még ha a feminista természettan megütközése az intuíció egy formája lenne is, mely kivonja magát a tudományos fogalmiság alól<sup>70</sup>, a megütközés maga mégiscsak a megfigyelőállás, az objektum és a megfigyelő egybeolvadásának produktuma. Mert a teoretikus kérdések, hogy mi a természet, az ember, és miben áll a tudományosság, a nemek szerint differenciált testiség szándékos belefoglalása által eleve eldöntettek. A feminista perspektíva elkerülhetetlenné teszi az individuális és általános megütközést, és ilyen értelemben a tudományos tevékenység

---

<sup>67</sup> Carolyn Merchant, *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Wissenschaft*, München, 2. 1994.

<sup>68</sup> Sonja Puntcher Riekman, Von der Beherrschung zur Überwindung der Natur, Versuch einer Theorie der Macht über die Natur, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 25 (1996), 121–135.

<sup>69</sup> Barbara Duden, Keine Natur ohne Geschichte – keine Geschichte ohne Natur? Zum Naturverständnis in historischer Perspektive, in: *Vom Zwischenruf zum Kontrapunkt. Frauen, Wissenschaft, Natur*, hg. Uta von Winterfeld, Bielefeld 1997, 39–42.

<sup>70</sup> Barbara Holland-Cunz, Naturverhältnisse in der Diskussion. Die Kontroverse um „sex and gender” in der feministischen Theorie, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 25 (1996), 183–192 (a természet „esszencialista” és „konstruktivista” értelmezéséről, azaz a természet önmagában is létezik-e, vagy csak értelmezésből és cselekvésből adódik).

ökologiai kritikájának a különleges esete.<sup>71</sup> A természeti viszonyulás feltételeként, vagy valós formájaként a megütközés megszűnteti – ugyanúgy, mint a buberi „tudatra ébredés” – a személy és a világ közti szakadékot. Ezáltal azonban a „természet” éppoly titokzatossá válik, mint a „személy”.

Az is megmutatkozik, hogy a „természet” problémája akkor jelenik meg, ha értelmező vagy gyakorlati tevékenység tárgyává válik. Amíg a természet el tudja kerülni az emberi beavatkozást – hol istenként vagy világlélekként, vagy megkérdőjelezetlen tárgyként –, hagyja, hogy a nyelv szabályai szerint érthetően beszéljenek róla. Mihelyt azonban a természet kettőssége tárgyként és szellemi struktúráként tematizálódik a szokásban, úgy, hogy ez „metszetként” kapcsolódik az emberhez, olyan anomáliák bukkannak fel, melyek az ember és a személy közti viszonyt is jellemzik. A „természettel” való „érintkezés” interferenciákat hoz létre: úgy tűnik, az adottként megközelített természet nem különböztethető meg többé esszenciálisan a rajta operáló személytől. Az ilyen „érintkezés” tükröződik vissza a természet intencionalitásának egyfajta érzékelésében, a morál, a jog és a szándék olyan szubjektumaként tekintenek rá, mely az emberi szubjektummal kongruál, hacsak nem konkurál.<sup>72</sup> Mivel a „személy” „morális létet” (vö. Kobusch, lásd 2. láb.) is implikál, a természet és az ember közti moralitás is váltakozik. Nemcsak arról van szó, hogy a természetnek moralitást is tulajdonítanak, hanem visszafelé hat arra is, aki foglalkozik vele. Minél csekélyebb a természet és az ember közti distancia, annál nagyobb a természet moralizálása.

Úgy tűnik, a természetről szóló viták tartós konjunktúrája egyfajta visszatérés a technomorf természet felvilágosult-tudományos kutatásaitól az olyan misztikus vagy mitikus értelmezési módokhoz, melyek-

---

<sup>71</sup> Pl. Lothar Schäfer, *Die Idee der zu schonenden Natur*, in: *Naturauffassungen* (lásd 58. láb.), 199–225, különösen 208–211: „A test mint a természetben előforduló intakt vagy zavart metabolizmus indikátora.”

<sup>72</sup> A gazdag irodalomból ld. Jürgen Mittelstraß, *Leben mit der Natur. Über die Geschichte der natur in der Geschichte der Philosophie und über die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur*, in: *Über Natur*, hg. Oswald Schwemmer, Frankfurt 1987, 37–2.

ben a természet az antik kozmoszok „egységességét” nyeri vissza. De a természetfogalom különböző átalakulásai – a tudomány Arisztotelész-féle megalapozásában, valamint a középkortól az újkorig tartó teo- és antropocentrikus próbálkozásokban, és végül a természet racionalizálásában és technicizálásában – arra mutatnak rá, hogy nem lenne helyes a nosztalgiáról szóló jelenlegi vitát vádolni, hiszen egyre inkább a természetben rejlő komplexitás jut érvényre.

(Fordította R. Fehér Márta)

# A HEGELI FILOZÓFIÁTÓL ÁTHATOTT CSIZMADIA, AVAGY AZ ABSZOLÚT CSIZMA\*

FRIEDRICH GEORG LUDWIG LINDNER

[Házi feladat „A szellem fenomenológiájá”-t tanulmányozó diákoknak: helyezték vissza a szövegbe a hiányzó idézőjeleket! (A ford. megjegyzése.)]

1. szín (Egy csizmadialegény munkát keres a mesternél, aki felszólítja, hogy mestermunkaként készítsen el egy pár csizmát.)

Legény (L): Mestermunkaként? És hogyan?

Mester (M): A hogyant épp kelmed fogja megmutatni. Hiszen tud csizmát készíteni, nemde?

L: Az a csizma, amelyre gondol, a mester uram tudatában van, azáltal és annak számára. Azok a csizmák viszont, amelyeket én készítek, csak az én tudatomból jöhetnek létre.

M: Pontosan így van. Azt tudom, hogy én tudok jó csizmát készíteni; azt hogy kelmed is tud-e, még nem tudom.

L: Ezért mindkettőnk tudatának a másikon kell megmérettetnie és kettős értelemben megszűnten-megőriződnie. Mert az öntudat számára van egy másik öntudat; önmagán kívül jutott. Ennek kettős jelentése van. Először, elvesztette önmagát, mert mint más lény találja magát; másodsor, ezzel megszűntette a másikat, mert a másikat nem is látja lénynek, hanem önmagát látja a másikban.

---

\* Részletek Friedrich Georg Ludwig Lindner (1772–1845) orvos és teológus „drámájából”. Színhely: 1844, Stuttgart. Forrás: Heiner Höfener (szerk.): Hegel-Spiele. Rogner und Bernhard Verlag, Hamburg 1977.

M: Mit akar ezzel mondani? A mi dolgunk az, hogy talpakat duplázzunk meg; megkettőzött öntudatot csinálni nem az én dolgom, és szerintem a kelmedé se. Az a kérdés, hogyan kell csizmát készíteni!

L: Hogyne! Mester uram azt akarja, hogy az érzékfeletti másvilág üres éjszakájából a jelen szellemi nappalába lépjek. — De ha a kelmed csizmakészítő öntudata az enyémhez fordul, a számára az enyém egy másik lesz. Ám meg kell szüntetnie ezt az ő másletét; megszüntetése ez az első kétértelműségnek s ezért maga egy második kétértelműség; először, arra kell irányulnia, hogy megszüntesse a másik önálló lényt, hogy ezáltal megbizonyosodjék magáról mint lényről; másodszor ezzel arra irányul, hogy önmagát szüntesse meg, mert ez a másik ő maga...

M: Isten bocsássa meg nekem, de nem értem kelmedet.

L: Elmagyarázom világosabban. Mester uram azt kéri tőlem, hogy készítsék csizmát; próbaként, hogy olyan ügyes vagyok-e, mint mester uram maga, vagyis a mester egy másik mestert keres. Ha mármost én mesternek bizonyulok, akkor mesterként való viszonya hozzám, a mesterlegényhez, vagyis a másikhoz, megszűnik, és mesterként kell engem elismernie, vagyis önmagát kell látnia bennem. De azáltal, hogy bennem látja önmagát, megszünteti az én mester-mivoltomat és visszatér önmagába. Csakhogy mivel mesternek bizonyultam, ezt el kell ismernie, vagyis saját mester-ségét bennem ismét meg kell szüntetnie, az én mester-ségemet visszaadnia és engem ismét szabadon bocsátania. Ez az, amit az előbb az érzékfeletti másvilág éjszakájának megfelelően, homályosabban, tehát filozofikusabban mondtam.

M: Jóember, ezzel nem jutunk előre; nem választjuk ki a bőrt, nem szabjuk méretre, nem húzzuk a szálát, nem készítünk csizmát....

L: Még nem a csizmáról mint az öntudat tartalmáról, hanem az öntudatról van szó.

M: Hagyjuk ki a játékból a tudatot! Ahogy folyton e körül forog, azt hinné az ember, hogy elvesztette kelmed a természetes tudatát és megőrült.

L: Örület? Erről később még beszélünk. Most azt mondja meg: másképpen mester-e vajon, mint az öntudata által?

M (magában): Adjunk igazat a bolondnak, lássuk, hová akar kilyukadni. (Hangosan) Igen, tudatában vagyok mesterségemnek.

L: És ha én éppen olyan jó csizmákat készítek?

M: Akkor el fogom ismerni, hogy ugyanolyan jó mester.

L: Ebből láthatja, hogy az öntudata egy másik öntudatot keres.

M: Szeretném, ha kilépne már a tudatából és munkához látna; a puszta tudat önmagában soha nem tud csizmát készíteni – a csizma valami más... Erről van szó? Segítsek megcsinálni?

L: Semmiképpen sem. Csak mester uram és az én öntudatom viszonyáról van szó. A két öntudat viszonya úgy határozódik meg, hogy önmagukat és egymást az életre-halálra menő harc által igazolják.

M: Életre-halálra akar velem harcolni? Ehhez nekem is volna egy-két szavam. Barátom, emlékezzen rá, mit mondtam az előbb a haszontalan beszédről!

(A mester türelme fogy; kezébe vesz egy nádpálcát és megkéri a legényt, hogy az ilyen beszédet tegye haladéktalanul eltűnő mozzanattá.)

L: (önmagába mélyedve folytatja) Mert a másikat nem tartja többre önmagánál; saját lénye jelenik meg a másikban, önmagán kívül van.

M: (a pálcát a legény hátára teszi) Magán kívül van? Majd én visszaviszem magába!

L: (kissé visszahúzódik) Hadd mondjam végig! Az öntudatnak meg kell szüntetnie önmagán kívül való létét.

M: Ehhez akarom hozzásegíteni.

L: A másik sokféleképpen elfogódott és léttel bíró tudat; másletét mint tiszta magáért való létet vagy mint abszolút negációt kell szemlélnie.

M: Akár negatív, akár affirmatív, látom már, csak veréssel lehet ezzel boldogulni. (Rávág.)

L: Hajjaj, hagyja abba! Alig vagyok személyes énem tudatában; csak a verést érzem, mint szellem nélküli valóságot!

M: Ha észhez tér, akkor a verés valójában nem szellem nélküli lesz, hanem mint spirituális gyógyszer megvalósítja a szándékomat. Adagoljam-e még a cseppeket?

L: Hagyja abba; elismerem mester uramat mint öntudatot... De addig szó sem lehet csizmakészítésről, míg megvert énem meg nem kapja mester uramtól az általa igényelt elismerést.

M: Tudatában vagyok, hogy kelmedet érdeme szerint (a pálcára mutat) elismertem.

L: Az elismerés e módja a megvert lét dologi mozzanatának tudatához juttatott el. Ám amennyiben öntudatom kimondja tudatos pusztulásának e mozzanatát s benne tapasztalatának eredményét, önmagának belső megfordításaként mutatkozik, a tudat örületeként, amelynek az ő lényege közvetlenül nem-lényeg.

M: Verésem mégis valóságos volt, ha nem is elég hatékony, sajnos...

(A konfliktus kiéleződik, a mester végül megelégszik a vitát és a rendőrségre citálja a legényt.)

L: Öntudatom a rendőri tudat felé való mozgásra határozza el magát. Ott majd elválík, hogy csak az abszolútum igaz-e vagy csak az igaz abszolút! Induljunk hát a tiszteletre méltó hatóság elé!

## 2. szín (Rendőrbiztos szobája.)

M: Röviden szólva, a következőkről van szó: a mellettem álló öntudat azt panaszolja fel, hogy én – így mondja – negálom őt. Ha nekem mint filozófiátlan polgárnak köznapira kellene fordítanom az ő kifinomult nyelvezetét, azt mondanám: ez az ember azzal vádol, hogy megvertem.

L: A legnagyobb joggal panaszkodom, jobban mondva, mivel a nagyság csak a fogalom nélküli különbség elve és a nagyság matematikai viszonya nem alkalmazható a jog morális lényegére, ezért nem nagy vagy kicsiny joggal, hanem egyszerű magánvaló joggal panaszolom, hogy a mester, aki itt tárgyi módon szemben áll az igen tisztelt rendőrséggel, engem tárgyi létként kezelt, vonakodott elismerni öntudatomat, ezzel szemben ugyanezt a tudatot egy nádpálca negációja által a közönséges valóságba taszította le...

Így történt, hogy a mester a nádpálca nyugodt növényi alakzatát hátam szubsztanciája ellenében – mely énem éjszakai oldala – ellenséges irányú mozgásba hozta, és pedig sokszoros csapások, vagyis a sokfélebe való szétszórás által; s ebben magáértvaló létének gyűlölete fel is morzsolódott, hisz a verés után egészen barátságossá vált és a verésből önmagába húzódott vissza. Az ütések közben haragvó kedélye a növényi vallásból átment az állati vallásba: mert világos, hogy a virágvallás ártatlansága, amely a személyes énnel én nélküli képzelet csupán, átmegy a harcos élet komolyságába, az állatvallás vétkességébe;

a szemlélődő egyéniség nyugalma és tehetetlensége átmegy a pusztító magáértvaló létbe.

Biztos (B): Ehhez kétség sem fér. De mit óhajt voltaképpen? Mi hozta ide?

L: Az igen tisztelt rendőrséghez folyamodom, mely a világfolyam támasza; s a világfolyás egyénisége jobb, mint gondolja, ahogyan ezt a mester úrnak már el is magyaráztam. Azért jöttem és arra kérem a biztos urat mint igen tisztelt indifferenciapontot közöttünk mint két véglet között, hogy helyezze a mester urat a viszonyoknak egy olyan meghatározásába, hogy a negatívát vegye vissza a maga szubsztanciájába, és ily módon öntudata, ha nem is konkrétan, de abszolút módon, tiszta verésként elgondolva, önmagát püfölje — önként, vagy, magát tárgyként elképzelve, az igen tisztelt rendőrség által erre ítéltetve.

B: Kelmed hegelianus?

L: A biztos úr ezzel az észrevételével tisztán fejezi ki személyes énemet; ugyanakkor ebben az ellentmondás olyan tételét fedezi fel, mely eldöntetlen középként lebeg közöttem és a mester között.

(A kihallgatás dialektikus fordulatot vesz; a mester azt javasolja, térjenek vissza a műhelybe, hogy a legény „végre frissen és vidáman hozzáfoghasson a mestermunka elkészítéséhez”.)

L: A csizma már régen készen van.

M: Elhozta magával?

L: A csizma fogalma bennem van; ami a fogalomban van, annak általános léte van, míg a különös csizmának mint pusztá dolognak csak szellem nélküli valósága. Gyerekjáték az általános létből a különös létre vonatkoztatni, ami visszájára fordított absztrahálás. A magammal hozott csizma ideális csizma, s ugyanakkor reális példája annak, hogy a hegeli idealizmus gyakorlati tudomány.

(A rendőr felszólítja a mestert, hogy vegye meg az ideális csizmát 5 gulden fájdalomdíjért, majd rögtön ő maga veszi meg a mestertől a csizmát, hogy eltegye természetbeni járandóságai közé. Végül a rendőr a levegőbe emeli az imaginárius csizmát és töprengve kérdezi:)

B: Abszolút csizma! Vajon mi lesz a sorsod a világfolyásban?

(Fordította: Csikós Ella)





## SZEMLE

### ÚJ MONOGRÁFIA LEIBNIZRŐL\*

BOROS GÁBOR

*Tolle, lege!* Egészen tömören így lehetne összefoglalni a recenszens véleményét H. Busche Leibniz korai korszakát rekonstruáló habilitációs írásáról, mely a fenti címen jelent meg a Meiner Kiadónál. Max Weber ír egy helyütt arról, hogy igazi intuitív belátások a tudományokban csakis fáradtságos aprómunka eredményeként történhetnek meg. Busche könyve ennek az örök igazságnak kitűnő példája: kitartóan végzett, kiterjedt, filozófiai és filológiai aprómunka Leibniz ún. ifjúkori írásairól, amely néhány alapvető rendszerező belátásba torkollik, illetve az olvasó nézőpontjából: Leibniz gondolkodásmódjába való alapvető belátások, melyek érthetővé teszik s igazolják a szövegekkel való aprólékos foglalatosságot. Ha kévéssé tömören fogalmazunk, akkor a következő szempontokat érdemes

kiemelni: 1. Leibniz írásmódja s a belőle fakadó alapvető hermeneutikai probléma; 2. a korai írások jellege; 3. az alapproblémák megoldása a könyvben.

#### *1. Leibniz írásmódja s a belőle fakadó alapvető hermeneutikai probléma*

Mint köztudott, Leibniz nem tartozott a XVII. század azon filozófusai közé, akik a filozófiát mint teoretikus aktivitást életprogrammá emelve átfogó rendszerek megalkotásával s közzétételével foglalkoztak. A *theoria cum praxi* jelmondatnak megfelelő élet nem engedte meg Leibniz számára, hogy nagyon is rendszeres gondolkodását külsődleges értelemben is rendszerként prezentálja. Sokkal inkább arról volt szó, hogy kiindulópontokat, alapelveket vetett papírra s tett közzé inkább csak egészen szűk olvasóközönség számára,

---

\* Busche, Hubertus: *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum: eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*, Hamburg: Meiner, 1997. (Paradeigmata: 17) ISBN 3-7873-1342-7.

sőt igen gyakran egyetlen levelező-partner vagy éppenséggel csupán saját maga számára. Számára az emez alapelveknek megfelelően élt élet volt igazán fontos: abból az alapelvből kiindulva, mely szerint elégedettnek kell lennünk mindennel, ami Isten akaratából történik, folyamatosan „Isten feltételezhető akarata szerint kell cselekednünk, [...] és minden erőnkől arra kell törekednünk, hogy előmozdítsuk a közjót” („Metafizikai értekezés”, IV.). Ez azt jelentette, hogy filozófiai tevékenysége kora ifjúságától fogva elválaszthatatlanul összefonódott számtalan olyan tevékenységgel, amelyek valamiképp mind a közjó előmozdítását szolgálták: szerteágazó diplomáciai tevékenység egybek mellett a *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation* hatalmi egyensúlya érdekében, XIV. Lajos hódító terveinek Egyiptom felé fordításáért, a berlini s hannoveri választófejedelem közeledéséért; egyházpolitikai fáradozások a protestáns egység, de ugyanakkor az egész kereszténység egységének megteremtése érdekében is; egy protestáns Kína-misszió előkészítése; a gőzgép megkonstruálása, a sóbányák vízmentesítése, az alfabetikus könyvtári katalógus bevezetése, tudományos akadémiák szervezése stb. Olyan életről van tehát szó, amelynek filozófiai lenyomata tulajdonképpen esetleges az életet élő személy számára, az írások pedig gyakorta gyakorlatibb célok elérését szolgálják.

A mai filozófia természetesen más mércével mér: a gondolatok egybefüggő, rendszerszerű kifejtését keresi

definitív alakban, mintegy *A filozófia alapelvei*, az *Etika*, az *Elementa philosophiae*, a *Leviatán* vagy legalább az *Értekezés az emberi értelemről* módján. Ilyet pedig Leibniznél nem talál. Amit talál, az általánosságban néhány kisebb, alkalmi értekezés, s a két nagyobb, kései mű, az *Újabb értekezések az emberi értelemről* valamint a *Théodicée*, amelyek persze messze nem olyan egységes felépítésű művek, amilyeneket várnánk. A speciális érdeklődésű kutató tud még a *Dissertatio de Arte Combinatoriáról*, de a Clarke-kal folytatott levelezést inkább már csak a Kant-kutatók ismerik. Ezeknek a műveknek döntő többsége viszont 1686-ban s utána keletkezett, tehát a koraérett Leibniz-ről – kis túlzással – olyan képet ad, mint amelyet Mozartól kapnánk, ha feltennénk, hogy hetvenévig élt s alkotott, viszont a negyvenéves kora előtt írott műveiből szinte semmi sem maradt volna fenn, vagy semmi sem volna publikálva.

Leibniz esetében csaknem erről van szó. A valamilyen módon már publikált s a hannoveri Leibniz-Archivban kiadásra váró kéziratok arányát jól jellemzi Roger Ariew megállapítása, mely szerint az ún. „Akadémiai Kiadás” eddigi ütemét figyelembe véve „*completion is expected to take two more centuries*”. (*The Cambridge Companion to Leibniz*, 40. o.) Ez a körülmény veti föl a bevezetőben említett hermeneutikai kérdést, hogy mi lehet a sorsa egy mégoly jelentős filozófiai életműnek, amely természetes diskurzus-közegéből kiszakad-

va, három-négyszáz évvel megszületése után jut el olvasóihoz. E szövegek nem léptek be az európai filozófia hatásösszefüggésébe, nem ösztönöztek későbbi gondolkodókat merész megoldásokra, s mára a filozófiai problémák köre s megoldásuk lehetséges keretei bizony alaposan megváltoztak. Ráadásul Leibniz ma elképzelhetetlen mértékben volt képes mások gondolatainak befogadására: saját gondolatai nagyrészt kortársakkal folytatott vitában bontakoznak ki, megértésükhöz igen nagy szükség van e kortársak gondolkodásmódjának ismeretére. S bizony e kortársak közül még az ismertebbek közé tartozik, mondjuk, Jacob Thomasius, Bisterfeld, Wissowatius, Digby, akiknek emlegetésével manapság nemcsak filozófus-hallgatókat lehet zavarba hozni. Tehát amennyire kétségtelen, hogy ki kell adni az európai filozófiatörténet egyik legkiemelkedőbb alakjának felmérhetetlen hagyatékát, épp annyira kérdéses, hogy mit lehet kezdeni filozófiaiilag ezzel a közel 75 000 tudományos írással-írástörredékkel és 15 000 levéllel, amelyet ki-ki, temperamentuma szerint, nevezhet *terra incognita Leibnitianának*, *Rätsel Leibniznek*, *membra disjecta philosophinak* vagy épp *verzettelt Systemnek* (lásd Busche, XIV. o.). Busche idézi E. Hochstettert, aki a következőképp írja le a helyzetet: „Azt gondolhatnánk, hogy a hátrahagyott papírok tömege túl nagy hozzá, hogy egy emberi élet alatt áttanulmányozhassuk őket. Ám a bennük tárgyalt témák s területek sokfélesége már

amúgy is, régtől fogva különböző érdeklődésű kutatókat vonzott, akik közül azonban mindenki a kéziratoknak csak azt a behatárolt körét vizsgálta, amely megfelelt saját problémakörének.” (Uo.) A kérdés tehát egyszerűen szólva az, hogy hogyan lehet élővé tenni azt a kétszáz év múlva száz vaskos kötetben majdan rendelkezésünkre álló szövegtörzset, amely egy akkor majd ötszáz évvel azelőtti filozófiai gondolkodást jelenít meg.

## 2. A korai írások jellege

A Hubertus Busche által kiválasztott s vizsgált korszak 1663-tól 1672-ig terjed, vagyis Leibniz 26. életévéig, amikor elhagyja Mainzot, hogy az imént már említett titkos diplomáciai küldetéssel – XIV. Lajos érdeklődésének Egyiptom felé fordítása – Párizsba induljon. Egyetlen, közismert Leibniz-mű sem esik ebbe a korszakba. Sőt az a filozófia, amellyel ebben a korszakban megismerkedik, merőben más jellegű, mint a korszak uralkodó irányzatai: skolasztikus gyökerű, egyetemi filozófia – éppen az, amit a kor filozófiája a leginkább megvet –, valamint a még ennek a hagyománynak is a peremvidékén elhelyezkedő törekvések, mint amilyen Raimundus Lullus vagy épp a rózsakeresztesek. Ráadásul Leibniz feljegyzéseinek jó része nem egy bizonyos, jól körülhatárolható gondolkörbe tartozó, egymást kiegészítő vázlat, hanem inkább széljegyzet a keze ügyébe kerülő könyvek margóján, vagy épp csak aláhúzás, kieme-

lés. (Jellemző, hogy Leibniz-Archivum, Leibniz-kutatóhelyek s az 1923-ban meginduló összkiadás ide vagy oda, négy évvel ezelőtt még mindig megtalálhatta U. Goldenbaum Leibniz mainzi pártfogójának, Boineburgnak Erfurtban őrzött könyvei közt Spinoza *Teológiai-politikai tanulmányát* – benne Leibniz jegyzeteivel.) Ez pedig azt is jelenti, hogy e korszak interpretátorának nemcsak publikált művek értelmezésével kell foglalkoznia, hanem képesnek kell lennie arra is, hogy akár néhány mondatos, homályos feljegyzésekből is rekonstruáljon valamifajta gondolati egészhez tartozást (ami Leibniz esetében gyakran „megíratlan rendszer”). Sőt még titokzatos ábrák megfejtésével is bibelődnie kell. S ezen a nehézségen mit sem változtat az az öröndetes tény, hogy az akadémiai összkiadás már hozzáférhetővé tette ennek a korszaknak legfontosabb produktumait (G. W. Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sechste Reihe: Philosophische Schriften, Erster Band (1663–1672). Berlin: Akademie-Verlag, 1971<sup>2</sup>. (1930.); Zweite Reihe: Philosophischer Briefwechsel, Erster Band (1663–1685) Berlin: Akademie-Verlag, 1972<sup>2</sup>. (1926.); Vierte Reihe: Politische Schriften, Erster Band (1667–1676) (1931).)

### 3. Az alapproblémák megoldása a könyvben

Mindennek fényében értékelhető igazán az '58-as születésű bonni

*Privatdozent* merészsége, aki könyve bevezetőjében a következőket írja: „Az itt következő vizsgálódás célja, hogy elsőként rekonstruálja probléma-történetileg, szövegközelien s a másodlagos irodalom bevonásával az ifjú Leibniz egész filozófiáját a maga enciklopédikus sokoldalúságában, számot adva az érdekek és motívumok komplex összefonódásáról (első s második rész). Majd arra a kísérletre vállalkozom, hogy a késői monasz-tan megíratlan rendszerét a korai munkák felől értelmezsem újra (harmadik rész). A »rekonstrukció« – hogy megmaradjunk ennél a hermeneutikailag szükségszerű fikciónál – szisztematikus és történeti érdeklődésből fakad, s ezen túlmenően még föltár egy eddig kikutatlan területet is.” (XIII.)

Ha elolvassuk a könyvet, az a furcsa érzés kerít hatalmába, hogy mintha a célkitűzés e meghatározása nem volna egészen alaptalan, mintha nem az önértékelés zavaráról vagy a habilitációs írás jelentőségének – persze kétélű – fölértékeléséről tanúskodna (hiszen előszót a kész munka ismeretében írunk), hanem a *végrehajtott* feladat összefoglalása volna. S ezt csak részben befolyásolja az a gondolat, hogy a kompetencia-területek Hochstettertől imént idézett felaprózódása éppen ezt a korszakot még viszonylag kevésbé érinti. Hiszen az e korszakhoz tartozó írások még innen vannak a párizsi tartózkodáson, amely a matematika, a fizika, s a technikai találmányok iránti érdeklődés robbanásszerű

„rendszer” „rekonstrukciójához” elegendő a metafizikai, a teológia-, jog-, s etnikatörténeti tájékozottság. A forrásfeldolgozás nehézsége, a Leibniz által tárgyalt szerzők s gondolatok sokasága és a szakirodalom bősége éppen elég nehézzé teszi már ezt a vállalkozást is.

Busche problémátörténeti módszerről beszél, ezt kívánja alkalmazni a nehézségek leküzdésében. Nem kultúrtörténeti összefüggések, nevesíthető hatástörténet feltárására törekszik (ennek az iránynak képviselője Busche értelmezésében az ugyanerről a korszakról író K. Moll, akit épp ezért fenntartásokkal kezel; lásd K. Moll: *Der junge Leibniz*. 3 kötet), hanem problémátörténetre, vagyis annak megmutatására, hogy miként fejlődnek ki egymásból Leibniz gondolkodásában az egyes kérdésekre adott válaszok, s miként alakulnak olyan koherens egésszé, amelyet „kívülről elvetni könnyű, belülről kritizálni azonban nehéz” (XXIV.). Koherens egészből beszélni Leibniz esetében Busche szerint csak egy jól meghatározott értelemben lehet. Ez a jól meghatározott értelem pedig a perspektivizmus döntő jelentőségével függ össze a leibnizi gondolkodáson belül. Mert a koherens egész nem azt jelenti, hogy a sokoldalú leibnizi gondolkodást egyetlen motívumból, egyetlen motívumra visszavezetve próbáljuk megérteni. Itt a szerző határozottan elveti a Couturat nevével fémjelzett „logicista olvasatot” vagy azt, amely az erő (Dillmann), vagy a megismerés problémáját teszi

egyoldalúan elsődlegessé (Cassirer). Ezekkel az olvasatokkal szemben amellet érvel, hogy az a fő kérdés, amely már igen korán, tudatosan meghatározta Leibniz gondolkodását, s amely a lehetséges egyoldalú elemzési szempontokat összekapcsolja, az a feladat volt, hogy a „számítás korszakának” két szélsőséges lehetőségét, a *scientia* illetve a *pietas* egyoldalú hangsúlyozását megszüntesse, e két gondolkodói lehetőséget összebékítse. Az eltérő, sőt akár még ellentétesnek látszó nézőpontok egyáltalán nem zárják ki egymást, hanem a maguk minél nagyobb sokaságával annál gazdagabbá teszik az egyetemes harmóniát. A perspektivizmus tehát nemcsak a leibnizi gondolkodáson belül, a monaszok egyedi, ám összhangban álló vilásképe szempontjából alapvető fontosságú, hanem a lehetséges Leibniz-interpretációk szempontjából is.

Busche az interpretációs összhangot „szövegközeli” értelmezéssel törekszik megvalósítani. Ez azt jelenti, hogy az *Akademieausgabe* imént említett kötetének szövegeit alapos elemzésnek veti alá. Elsődleges jelentősége – értelemszerűen – a hatodik sorozat első kötetének van, amely a filozófiainak tekintett műveket illetve szövegeket tartalmazza. E műveket a szerző kivétel nélkül alaposan értelmezi. A levelezés nem minden darabjának tulajdonít meghatározó jelentőséget: kulcsfontosságú dokumentumként kezeli azonban a már Moll s mások által is részletesen

tárgyalt két, Jakob Thomasiushoz, lipcsei tanárához írt levelet (1668. szeptember 26. / október 6.; 1669. április 20. / 30.). E két levelet valamint a *Confessio naturae contra atheistas* című írást együtt „Leibniz legkorábbi rendszerprog-ramjának” tekinti (220. o.). Ez az egyik kulcsfontosságú része a könyvnek, amennyiben filológiai és filozófiai éleslátással elemzi a fordulóponthoz érő Leibniz ellentmondásos viszonyát Arisztotelészhez, a skolasztikus arisztotelizmusához és saját kora mechanisztikus filozófiájához – amin elsősorban Hobbes műveit kell értenünk –, miközben a perspektivizmus jegyei is láthatóvá válnak. A perspektivizmus igazi gyökerét azonban egy igen különös dokumentumban fedezi föl a szerző – s talán ennek az elemzése alkotja a könyv legeredetibb hozzájárulását a Leibnizre vonatkozó vizsgálódásokhoz (57 skk. o.). E dokumentum egy ötszög, *pentagon*, amelyet Thomasius *Philosophia practica* című könyvének saját példányába 1663-ban, már Jénában, Erhard Weigel hatása alatt, rajzolt bele. Ez az ötszög a test-lélek viszonyt hivatott megjeleníteni, amennyiben a lelket a világban lévő erődítményként (lásd Pentagon!) jeleníti meg, ahol is a test az, ami sajátos perspektívát teremtve köz-vetíti a külvilág képét a matematikai pontként értelmezett lélek számára. Vagyis a lélek ekkor még nem ablaktalan monász. A pentagon mindazonáltal ismeretelméletet, kombinatorikát, fiziológiát s teológiát

ötözve vázolja fel a perspektivitás leibnizi programját.

Egy másik pont, amely kiemelésre kívánczik, az 1669–1671 közt, több változatban is fennmaradt természetjogi kísérlet (*Elementa juris naturae*) alapos elemzése (299 skk.). A szerző kimutatja, hogy Leibniz „jogharmonizációs” törekvése mélyén a *scientia* s *pietas* összeegyeztetését célzó általános program egy fontos aspektusa rejlik: a természetjogi gondolkodást jellemző kettős elkülönülés felszámolása. Egyrészt „az igazságosságosságnak a legtágabb értelemben vett okosságtól s előnyorientáltságtól való szigorúan altruista leválasztása”, másrészt „az etikának szekularizálódó leválasztódása az Isten kiegyenlítő igazságosságában való hitről” az a kettősség, amelyet Leibniz meghaladni törekszik. A szerző részletgazdag elemzésben mutatja be Leibniz *rational choice theory*-jét, amely táblázatos formában igyekszik meggyőző választ kínálni minden olyan esetre, amelyben egyéni előny illetve hátrány kerül konfliktusba mások előnyével illetve hátrányával. A konklúzió természetesen az, hogy a feladat *ezen az úton* megoldhatatlan. A kulcsot a szeretet fogalmának bevezetése jelenti („*Die vermittelnde Logik der Liebe [justitia universalis]*”, 355 skk. o.).

Egy recenziónak természetesen nem feladata, hogy mindenre kiterjedően számot adjon az ajánlott műről. A *tolle-lege* biztatást végezettül

azzal az egyáltalán nem mellékes körülménnyel szeretném alátámasztani, hogy Busche könyve az elmélyültsége, akribiája, szakirodalmi tájékozottsága stb. dacára voltaképp *kellemesen olvasható* könyv – persze már az efféle szakmunkák többségével való összevetésben. Stílusa – feladatához mérten – könnyed, elegáns, szellemes. Álljon itt csupán egyetlen példamondat, mely valamit elárul a könyv Leibniz-perspektívájáról is: „Dieses forsche Pathos der Forschung, dieser fast apokalyptische Ton des *in arcana naturae penetrandi* wird nur erklärbar, wenn Leibniz zu dieser Zeit die Hoffnung hegte, daß der empirischen Kausalforschung irgendwann einmal der Vorstoß zu den letzten Bausteine der Materie und ihren mathematischen Strukturen gelänge.” (155. o.) Ez valamennyire nyilvánvalóan arra

is magyarázatot ad, miért gondolja a szerző, hogy ennek a Leibniznek a fölfedezése nem csupán történeti érdeklődésre tarthat számot.

Az „objektív” érvényű elemzésre törekvés nem rejt el a szerző személyes vonzalmát. A XVII. századi filozófia – a könyv perspektívájából – egy kissé teleologikus: Leibniz a betetőződés, Descartes inkább csak előjáték, a kortársak közül még mindig inkább Gassendi és Hobbes az, akik a mechanika végletekig vitelével jelentősebb szerepet játszanak. A recenzens persze szívesen látná például a kései Descartes bevonását az elemzésbe, de ez talán éppen csak egy másik, harmonizálандó perspektíva felvillanása. E könyv megjelenése óta egyébként már megjelent egy újabb munka a szerző tollából, ugyancsak a Meiner kiadónál: *Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche.*



## AUTONÓMIÁT A VALLÁSNAK! (A fiatal Schleiermacher vallásfelfogása)

KRÉMER SÁNDOR

Régi adósságot törlesztett az Osiris Kiadó Schleiermacher e művének lefordításával és közreadásával. A teológus-filozófus Schleiermacher a 19. századi protestáns teológia és vallásfilozófia koronázatlan királya volt. Egyetemi éveitől kezdve tudományos tevékenységének egyenrangú területeiként kezelte a teológiát és a filozófiát, legfőbb feladatának pedig azt tartotta, hogy időtálló egységet teremtsen az eleven keresztény hit és az emancipálódott, csak önmagáért folyó tudományos kutatás között. Mindezt oly módon, hogy a hit ne akadályozza a tudást, a tudás pedig ne zárja ki a hitet. Schleiermacher realistább felfogást követel, mint Kant és Fichte idealista spekulációi, de ezt nem korlátozza a végesnek a maga elszigeteltségében való szemléletére, hanem minden egyest az egésszel és örökkel való egységében akar szem-

lélni. Ezen örök egésszel való azonosulás azonban nem a metafizika vagy az erkölcs, hanem a vallás terén megy végbe. Az *unio mystica* nem a tudáson vagy a cselekvésen alapul, hanem a teljes függőség átérzésén. A hívő magát teljességgel meghatározottnak érzi, és a lét minden véges formáját az istenségre vezeti vissza. Isten azonban sem a világgal azonosként, sem attól elválasztottként nem gondolható el. Soha nem létezhetett a világ nélkül, tehát a világ előtti létéről sem lehet beszélni. Istenről csak a világ ellentmondásos folyamataiból, dolgaiból szerezhetünk tudomást, ugyanis természetfeletti események, Isten közvetlen beavatkozásaként felfogható csodák nincsenek, mivel a dolgok Istentől való függése a természeti összefüggés általi meghatározottságukat jelenti. Az immanens, konkrét ellentétek az ideális és reális ellenté-

---

\* F. D. E. Schleiermacher: *A vallásról – Beszédek a vallást megvető műveltséghez* (fordította és az utószót írta Gál Zoltán), Osiris Kiadó, Budapest 2000, 171 o.

tében összegződnek, amelynek relatív egysége a világ fogalmának tartalmát képezi. Isten eszméjében viszont minden ellentét nélkül tételeződik ideális és reális abszolút egysége.

A vallásról sokak szerint nem csupán a fiatal Schleiermacher kiemelkedő alkotása, hanem egyáltalán, a teológus-filozófus legfontosabb műve. Mivel érdemelte ki e megtisztelő figyelmet ez a könyv, amely először – név nélkül – 1799-ben látott napvilágot? Minden bizonnyal azért, mert az emberi lét egyik, történelmileg meghatározó jelenségének, a vallásnak a lényegét törekszik megragadni szenvedélyes hittel és elkötelezettséggel.

A vallásról a felvilágosodás által előidézett, korabeli racionalizmus és szkepticizmus szelleme ellen, a romantika hatása alatt íródott. Egyértelműen a romantikus vallásfilozófia alapdokumentuma. A 18. század végén, német területen is erőteljesen jelenlévő felvilágosodás teológiája ugyanis csak megérinté Schleiermachert, de soha nem vált igazán annak képviselőjévé. Hatott rá, amennyiben a felvilágosodás teológiájával összhangban, már tanuló éveitől tagadta Krisztus istenségét és megváltó halálát, de ezt az álláspontját később csak átmenetnek tekintette egy mélyebb vallásosság felé. Sokkal erőteljesebben hatott rá a romantika, de ennek sem lett feltétel nélküli híve: mindig megőrizte egyéniségét. Schleiermacher a berlini romantikusokhoz tartozott, és éppen e társaság

vezéralakja, legközelebbi barátja, Friedrich Schlegel ígértette meg vele huszonkilencedik születésnapján, hogy a nyilvánosság elé tárja gondolatait. Schleiermacher csakhamar állta is a szavát, és gyors egymásutánban kiadta a *Redent* (1799) és a *Monologent* (1800). Személyisége és írásai ugyan természetszerűen mutatnak romantikus vonásokat, de egyéni jegyei mindig határozottak. „E forrongó korban – írja Szelényi Ödön monográfiájában –, melyet meglegyintett a francia forradalom individualisztikus radikalizmusa, Schleiermacher lett a nemes, tiszta erkölcsű individualizmus apostola. [...] Schleiermacher erkölcsi fensége, mely élete végéig bámulatra ragad, vallásos alapon nyugodott. És éppen e tekintetben, az erkölcsi komolyság és mély vallásos hajlam dolgában társai közül senki sem közelíti meg, még legközelebb állnak hozzá Wackenroder és Hardenberg (Novalis), de mindkettőnél túl erősen vegyült a vallásosság a művészi hangulattal. Schleiermacherből pedig éppen ez a vonás majdnem teljesen hiányzott. (...) A döntő különbség közte és a többi romantikus között mégis az, hogy benne a vallásos elem elnyomja a többit; hogy mindaz, amit szelleme megragadott, vallássá változott benne. Különbözik pedig – mint mondtuk – egy alapon állanak: az individuális szubjektívizmus alapján.” (Szelényi Ödön, *Schleiermacher vallásfilozófiája*. Békéscsaba: Corvina, 1910. 14–16. o.)

Nem tudományos könyvet tartunk a kezünkben. A *vallásról* nem teológusoknak szól, hanem a „vallás művelt megvetőinek”. Ez a mű olyan „vallomás”, melyet a társadalom irodalmilag és filozófiailag képzett rétegének szántak, és pontosan ezért nem a teológia terminológiáját használja, hanem a romantikus irodalomét. Schleiermacher szándékosan kerülte a teológiai prédikáció komolyságát, a teológia és a tipikus teológiai viták konceptuális nyelvezetét. A vallás művelt megvetőivel saját területükön akart szembeszállni. (Vö. Martin Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought*. Transl. by John Wallhausser. Philadelphia: Fortress Press, 1973. 34–35. o. [A továbbiakban: Redeker.]])

A mű öt beszédre tagolódik: I. Apológia; II. A vallás lényegéről; III. A vallásra való nevelésről; IV. A vallás társas természetéről, avagy az egyházzal és a papságról; V. A vallásokról. Mint látható, a vallásbölcselet problémái szinte egytől egyig szóba kerülnek.

*I. Apológia:* Az első beszéd őszinte hitvédelem. Annak indokolása, miért is e szokatlan vállalkozás, és miért éppen a vallást megvető művelt közönséghez szólnak e beszédek. Schleiermacher érvelése világos. Kétös választ ad mindkét felvetett problémára. A beszédek születésének oka egyrészt a vallás soha nem látott háttérbe szorulása, másrészt Schleiermacher isteni készítése ennek megváltoztatására. A hit

nyilvánvalóan sohasem volt mindenki ügye, a vallásból mindig csak kevesen értettek valamit, de a 18. század végére, nem utolsósorban a felvilágosodás hatására, különleges helyzet állt elő. „Sikerült oly gazdaggá és oly sokoldalúvá tennetek a földi életet – írja Schleiermacher –, hogy többé nincs szükségetek az örökkévalóságra, s miután teremtetetek magatoknak egy univerzumot, nem gondoltok többé arra, aki benneteket teremtett.” (7/53) (F. D. E. Schleiermacher, *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez*. Budapest: Osiris, 2000. – Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: F. D. E. Schleiermacher, *Theologische Schriften*, Berlin: Union Verlag, 1983. – A továbbiakban az idézet után, zárójelben megadott első oldalszám a magyar fordításra, a második a német eredetire vonatkozik.) A szerzőt mint a „vallás virtuózát” azonban természetének benső, ellenállhatatlan kényszere – egy isteni hívás, amely meghatározza helyzetét az univerzumban – arra készíti, hogy szó-lásra emelkedjen a vallás autonómiájának és az élet teljességét átható jellegének védelmében.

Miért a művelt németeket választja hallgatóságnak? Elsősorban azért, mert „különösen a művelt emberek élete van távol mindattól, aminek akár csak valami köze is volna a valláshoz” (7/53). Másrészt – és itt nyilvánvaló a *captatio benevolentiae* szándéka – mind az empiriához tapadó büszke angolokból, mind az

elmésen könnyelmű, frivol franciákból hiányzik a bölcs önmérséklet, valamint a csendes elmélkedés, amely képessé és méltóvá tehetné őket arra, hogy a szent és isteni dolgok iránti érzék kialakuljon bennük. „Tehát csak benneteket hívhatlak magamhoz, akik képesek vagytok az ember közönséges álláspontja fölé emelkedni, titeket, akik nem riadtok vissza az emberi lény bensejébe vezető fáradtságos úttól, hogy cselekvések és gondolkodások alapját megtaláljátok.” (16/63)

II. *A vallás lényegéről*: A mű gerincét adó, és Heideggert is elsősorban befolyásoló második beszédében, Schleiermacher a vallás lényegét az univerzum sajátos szemléleteként (*Anschauung*), és a vele együtt járó teljes függőség átérzéseként (*Abhängigkeitsgefühl*) határozza meg. Elfogadva, hogy a metafizikának és a morálnak „ugyanaz a tárgya, mint a vallásnak, nevezetesen az univerzum és az ember hozzá való viszonya”, kihangsúlyozza, hogy „ezt a tárgyat a vallásnak valami egészen más módon kell kezelnie, az embernek az univerzumhoz való másféle viszonyát kell kifejeznie vagy feldolgoznia, más módszere és más célja kell legyen: mert az, ami tárgyat tekintve azonos a másikkal, csak ezáltal nyerhet különös természetet és sajátoságos létet.” (26–27/73–74). Schleiermacher így módon kimutatja az igazi vallás autonómiáját és önálló értékét minden egyéb tudatformával szemben. „A vallás lényege nem a gondolkodás

és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés.” (31/78) (*A szemlélet és az érzés* schleiermacheri jelentéseinek kialakulásához lásd Weiss János, „A vallásfilozófiától a társadalomelméletig. Szélgjegyzetek Schleiermacher fiatalkori koncepciójához” című tanulmányát, in Weiss János, *Mi a romantika?* Pécs: Jelenkor, 2000.) A praxis illetve a spekuláció nem egyéb – állítja Schleiermacher –, mint a végtelenre irányuló művészet, illetve tudomány, a végtelen iránti érzék (*Sinn*) és ízlés (*Geschmack*) pedig a vallásban ölt testet (vö. 32/79).

A vallásnak tehát vissza kell adnia mindent a metafizikának és a morálnak. El kell fordulnia egyáltalán a világtól, ha a maga igazi lényegét akarja megjelteni. Az „univerzum szemlélete” (34/80): ez Schleiermacher mondandójának sarkpontja. A vallás lényegének e meghatározása vezet a rendszerrel való szembenálláshoz. A szemlélet ugyanis mindig valami egyedi, valami elkülönített, nem egyéb közvetlen észlelésnél, és nem is lehet más; ezeket összekötni és egy egészévé összeállítani ismét csak nem az érzék, hanem az elvont gondolkodás feladata (vö. 35/82). A vallásban csak az egyedi igaz és szükségszerű – állítja Schleiermacher –, semmit sem lehet és nem szabad a másiktól igazolni. Mindenkinek meg lehet a maga elrendezése, meg lehet a maga rubrikái, ám az egyedi nem nyerhet és nem is veszíthet ezáltal, és aki a vallását és annak lényegét valóban ismeri, az minden látszólagos

összefüggést mélyen alárendel az egyedinek, és a legparányibb egyedít sem fogja az általános kedvéért feláldozni. Éppen az egyedi eme önállósága miatt oly végtelen a szemlélet terrénuma (vö. 36–37/83–84).

A szemléletek tehát nem foglalhatók rendszerbe, de minden egyes szemlélet természete szerint kapcsolódik bizonyos érzésekhez. Márpedig a vallásban – Schleiermacher szerint – szemlélet és érzés között viszonylag kötött viszony áll fenn, amennyiben az előbbi sohasem hatalmasodik el annyira, hogy az utóbbi csaknem kihunyjon. A „vallásos érzéseknek szent muzsika gyanánt kísérniük kell az ember minden cselekedetét; az embernek mindent vallásosan kell tennie, de semmit sem szabad vallásosságból tennie” (40/87). Azonban szükségszerű reflexió választja el egymástól a szemléletet és az érzést, mivel olyasmiről, ami a tudathoz tartozik (szemlélet), nem beszélhetünk anélkül, hogy át ne hatolnánk a tudat közegén. Ugyanakkor egyik sincs a másik nélkül, „mindkettő csak akkor és azért valami, amikor és amennyiben eredetileg egyik és elválaszthatatlanok” (42–43/90). *Mikor és mennyiben létezik ez az eredeti egység? Az „első, titokzatos pillanatban” (geheimnisvoller Augenblick), amelyben „az érzék és tárgy egymásba folynak és egyek”, tehát még nem vált külön szubjektum és objektum; a pillanatban, „amely minden érzéki észlelésnél jelen van, még mielőtt a szemlélet és az érzés különválna.” (43/90) Ezt a mindenk*

nél meglévő reflexiót, azaz tudat előtti pillanatot kellene megragadni, és „a lelkület (Gemüt) magasabb, isteni-vallásos tevékenységében is újból felismernetek” (43/90). *Mikor következik ez be?* Ha az egységnek ebben a „minden érzéki észlelésnél”, azaz minden tapasztalatban jelen lévő pillanatában megleljük az univerzumra vonatkozó, és ugyancsak mindenkinél jelenlévő teljes függőség érzését, akkor – Schleiermacher szerint – azonossá váltunk az univerzummal, akkor megszületett saját, originális vallási élményünk, ami nélkül nincs igazi vallás. „Ekkor születik meg minden, ami a vallásban élő.” (43/91) Ezen egyesülés nélkül, csak „emlékezet és utáztat, de nem vallás az, amivel rendelkeztek” (44/91). Fel kell tehát tárni – ahogy később a fiatal Heidegger fogalmaz idevonatkozó feljegyzésében – „a tudatnak (vagy érzésnek) egy eredeti élet- és teljesítményterületét, amelyben egyedül a vallás, mint meghatározott élményforma valósítja meg magát” (GA 60 321. o.).

Ez az unio mystica pillanata, amit Schleiermacher, saját bevallása szerint először Gnadenfreiben élt át, tizen-négy évesen, és amit itt a következőképpen ír le: „Ilyenkor a végtelen világ kebelén nyugszom: ebben a pillanatban én vagyok a végtelen világ lelke, mert annak minden erejét és végtelen életét sajátomnak érzem, ebben a pillanatban a végtelen világ az én testem, mert izmait és tagjait sajátjaimként érzem, s legbensőbb idegszájai éppúgy az én gondolatom

és indulatom szerint mozognak, mint a sajátjaim." (43/90)

De mit ért Schleiermacher *univerzumon*? Nyilvánvalóan nem Istent, hiszen ezt a lehetőséget maga veti el a második beszéd végén. De nem alkalmazhatta a *természetelettség* tradicionális eszméjét sem, hiszen a természettudományok fejlődése és az ész kanti kritikája ezt lehetetlenné tette. A szupernaturalizmus – mint Redeker írja – megkísérelt, mintegy a természet mögötti birodalmat biztosítani Isten és az ő aktivitása számára. Ez az elgondolás azonban komoly nehézségekhez vezetett a keresztény teológiát. Isten tevékenységét és kinyilatkozását ugyanis csak csodaként, a természeti törvények megsértéseként lehetett ily módon felfogni, amire nem alkalmazhatók a természettudományok fogalmai. Ez természetszerűen az eszmék ütközéséhez vezetett. Egyre több ember találta lehetetlennek, hogy elutasítsa a fizikát Istenbe vetett hite érdekében. A kinyilatkoztatást és a csodát már nem lehetett belökni egy, a természettudományok által még fel nem fedezett birodalomba. Ha Isten a világ ura, akkor ez a szféra, amit a természettudományok is tanulmányoznak, az ő kormányzása és irányítása alá kell essen. De hogyan tapasztalhatjuk Isten eleven realitását a tudományos birodalom kauzális mechanizmusán belül? Isten tradicionális szupernaturalista elképzelése ezt lehetetlenné tette. Istennék különböznie kell ettől az oksági világ-

tól, tehát új értelmezést kellett keresni számára.

A kritikai transzcendentálfilozófia (Kant) alapján sem lehetett azonban Isten az emberi tudás tárgya, mivel az emberi tudás az érzékeség apriori szemléleti formáihoz és az értelem apriori kategóriáihoz, azaz a véges világhoz kötött. A naturalista panteizmus megoldása (Spinoza), amely Istent azonosítja a természettel, szintén lehetetlennek bizonyult, mert kétségtelenül az Istenbe vetett mindenféle hit végéhez, ateizmushoz vezetett. Ennélfogva, az idealista filozófia nem a tapasztalatilag határtalan birodalmában kereste Istent, hanem a végső birodalmát, vagyis az olyan végtelent kereste, amely már hozzáférhetetlen a tapasztalatra épülő tudás számára. Néhányan ezért úgy gondolták, hogy Isten lényege mint *idea*, azaz mint *eszme* jellemezhető, ami a filozófiai spekuláció intellektuális intuíciójában abszolútumként, totalitásként, végső egységként reprezentálódik. (Vö. Redeker 37–38. o.)

Az egyik legradikálisabb megoldás Fichte *abszolút énje*. Schleiermacher azonban elutasította ezt a lehetőséget is. *A vallásról* második beszédében: „S vajon mi lesz majd a spekuláció győzelmével, a lekerekített és beteljesedett idealizmussal, ha a valóság nem ellensúlyozza, és nem sejtet meg vele egy magasabb realizmust annál, amelyet az oly merészen és oly joggal alárendelt magának? Az idealizmus megsemmisíti az univerzumot,

mivel azt a látszatot kelti, hogy ő hozza létre, pusztá allegóriává, saját korlátoltságunk hitvány árnyképévé alacsonyítja le.” (33/80)

Schleiermacher Isten vallásra alapozott bizonyosságát törekedett elérni, és nem az idealista spekuláció önigazolását. Egy „magasabb realizmust” akart találni, amely meghaladhatja a szupernaturalizmus, a naturalista panteizmus, valamint az abszolútum idealista eszméje közötti konfliktust. Természetesen már az Schleiermacher e megfontolásai ellen szól, hogy interpretálnunk kell gondolatmenetét. A gondolatilag megragadhatatlant igyekszünk tehát megfogalmazni. Azt állítjuk – folytatja Redeker –, hogy az *univerzum* fogalmát tudatosan a *végtelen lét* értelmében használta. Ezzel egyrészt elkerülte a fenti gondolati zsákutcákat, másrészt mégis biztosítva látta a valás autonómiáját. Istent úgy említette, mint végső erőt, amely nem pusztán a természetfeletti birodalmában aktív, de áthatja a realitás egészét. Ennek érdekében nem természetfeletti csodaként írta le a kinyilatkoztatás folyamatát, hanem e végtelennek a végesben való önmegjelenéseként, ami maga a misztérium. Ez az isteni végtelen számára az *Egy és a Minden* (vö. 70/118). Világossá tette, hogy az *Egy és a Minden* nem azonos az anyagi világgal, hanem formáló elvként veszi azt körül. De a végtelen az emberi történelemmel és az emberi élet értékeivel sem azonosítandó. Az isteni végtelen pontosan azért az *Egy és a Minden*, mert nem tartalmaz semmi-

lyen véges ellentétet, és éppen ennél fogva végtelenül magasabb rendű a végeshez, határolthoz, ellentéteshez képest. A döntő az, hogy e végtelen totalitás realitása szerint se a filozófiai spekuláció számára nem férhető hozzá, se morális posztulátumként nem gondolható el, mint Kantnál. Az *univerzum* megteremti saját csodálóját. „Az univerzum szüntelenül tevékenykedik, s minden pillanatban megnyilvánul számunkra.” (34/81) Az embert magával ragadhatja e kinyilatkoztatás az *unio mystica*ban, de már a sajátos szemlélet és érzés sem az ember aktivitása, hanem az isteni végtelen működése a végesben. (Vö. Redeker 38–39. o.)

E felfogás igen közelinek tűnik Schelling, illetve Spinoza nézeteihez. Schleiermacher azonban nem azonosult egyikkel sem. Schleiermacher univerzuma ugyanis egyrészt aktív, szemben a természet és a szellem azonosságaként elgondolt schellingi léttel. Másrészt, amíg a spekulatív filozófus *intellektuális szemlélete* megismerést tartalmaz, addig a schleiermacheri *szemléletben* nincs megismerés. Spinozához való korabeli viszonyáról pedig azt mondhatjuk, hogy Schleiermacher „panteista”, de csak annyiban, amennyiben tagadja az Isten személyes létezését. Ugyanakkor nyilvánvalóan eltér Spinozától, mivel egyrészt kifejezetten hangsúlyozza, hogy Isten nem azonos a világgal: „Isten nem minden (...), az univerzum sokkal több nála.” (73/120) Másrészt a már említett aktivitás „attributumával” elhatárolja

magát Spinoza *deus sive natura* gondolatától is, mely szerint a természettel azonos Istent pusztán a kauzalitás jellemzi.

De mind e sajátos szemléletre, mind a függőség teljes átérzésére csak akkor lehetünk képesek, ha már ráébredtünk ember-voltunkra (Menschheit). Ám nem elég az ember-voltunkat pusztán léteiben szemlélni, hanem létének folyamatában is vizsgálni kell, mert belső változásai révén ez is tökéletesebb és magasabb formákat vesz fel. Ez a folyamat pedig maga a történelem: „A szó legeredetibb értelmében vett történelem a vallás legmagasabb rendű tárgya; vele kezdődik és vele fejeződik be. [...] Ezért a történelem területén találjuk a vallás legszebb és legmagasabb szemléletét.” (56/104)

A vallás azonban nemcsak autonóm jelenség, hanem Schleiermacher felfogásában egyedül ez szolgál univerzalitással az embernek. Mind erkölcsi, mind filozófiai, mind művészi megnyilvánulásaink valamilyen végesre irányulnak, és ily módon egyoldalúvá tesznek. Kizárólag a vallásban szólal meg a végtelen. Mire fordítsuk hát erőnket, ami erkölcsi, filozófiai, művészi alakító törekvésünk után fennmaradt? „Ne arra, hogy újból valami mást akarjunk formálni, s ismét valami végesre pocsékoljuk, hanem arra, hogy meghatározott tevékenység nélkül engedjük magunkat a végtelen által megérinteni, hogy hasson ránk, és hogy a vallásos érzések minden faj-

tája kifejtse a végessel szembeni hatását.” (63/111)

Ugyanakkor Schleiermacher vallásfelfogásának újszerűsége a mai napig aktuális, hiszen szerinte válásos lehet az ember anélkül, hogy hinne a csodákban, sugallatokban, kinyilatkoztatásokban és természetfölötti sejtésekben. Sőt, a halhatatlanság és az istenség eszméjébe vetett hit sem szükséges a vallásossághoz! Számomra – írja Schleiermacher –, „az »isten nélkül nincs vallás« tétel egyáltalán nem állja meg a helyét, és a halhatatlansággal kapcsolatban is leplezetlenül el akarom mondani nektek a véleményemet” (68/116).

A különböző istenfelfogások egytől egyig túlzottan antropomorfak, vagy más nézeteinkkel kifejezetten ellentétesnek minősülnek. Mivel itt ismét felszínre törnek az isteneszmével kapcsolatos, már említett problémák, Schleiermacher következetesen ragaszkodik álláspontjához. Véleménye szerint, ha valaki képes meghallani az univerzum hívó szavát, átérezni az univerzumtól való, és latensen mindenkinél adott teljes függőséget, akkor már vallásos. „Nos, ha már nem tagadhatjátok, hogy az istenről alkotott eszmék az univerzum szemléletének a függvénye, akkor azt is el kell ismernetek, hogy bizony lehetséges, hogy egy isten nélküli vallás jobb lehet, mint egy istenes.” (69/117)

Ami pedig a halhatatlanság utáni vágyat és elképzelésének módját illeti



folytatja Schleiermacher —, az teljességgel vallástalan, és egyenesen ellentmond a vallás szellemének. Az univerzum Krisztus által mondja nekünk: „Aki meg akarja tartani az ő életét, elveszíti azt; aki pedig elveszíti az ő életét én érettem, megtalálja azt.” (vö. 72/120) „Eggyé lenni a végesben a végtelennel, és örökkévalónak lenni a pillanatban, ez a vallás halhatatlansága” (73/120) — fogalmazza meg Schleiermacher saját konklúzióját.

*III. A vallásra való nevelésről:* Schleiermacher tézise itt is teljességgel egyértelmű: a vallás nem tanítható, csak a körülmények hozhatók létre, melyek felébresztik a lélekben, tehát mindenkinek magának kell meg tapasztalnia az istenélményt, ahogy ő maga is átélte azt már gyermekkorában. Mi az oka a vallás taníthatatlanságának? Schleiermacher válasza a vallás lényegének meghatározásából következik. Megfelelően szemlélni és érezni nem taníthatunk meg senkit, és „ha a beszélgetőtársak nem osztoznak velünk a szemléleteinkben és az érzéseinkben, akkor nem értik, amit szavaink mondanak és tételeink kifejezni akarnak” (77/124).

Persze van ebben a viszonyban valami a mester–tanítvány viszonyból is, de ezt többnyire teljesen félreértik. A „tanítványok nem azért tanítványok, mert a mester tanítványra tette őket; hanem a mester azért a mesterük, mert ők választották őt mesterükké. Aki saját vallásának a megnyilvánulásai révén vallását

másokban is felébreszti, annak többé már nem áll hatalmában őket szilárdan magához kötni: mihelyt életre kel, az ő vallásuk is szabad, és a saját útját járja.” (77/124–125) Tévedés lenne tehát azt hinni, hogy tevőleges alakítói lehetünk akár saját vallásosságunknak, akár másokénak. Az univerzum ugyanis — Schleiermacher szerint — saját maga teremti szemlélőit és csodálói, és így „minden és mindenki mindenben az univerzum műve, és a vallás csak így szemlélheti az embert” (78/125). Schleiermacher azt akarja megvilágítani hallgatóinak, hogy miért éppen olyanok, amilyenek, és miért nem másmilyenek; azt akarja, hogy tudatára ébredjenek: létük és működésük révén ők is az univerzum eszközei.

De mindenkiben eleve adott a vallási hajlam? Schleiermacher szerint igen. „A vallás iránti hajlam éppúgy veleszületett képessége az embernek, mint egyéb természetes adottságai, s hacsak erőszakosan el nem nyomják a vallási érzést, hacsak nem torlaszolk el minden közösséget az univerzum és az ember között — márpedig bevallottan ez a vallás két eleme —, akkor ez a hajlam, a maga sajátos módján, óhatatlanul ki is fejlődik mindenkiben.” (78–79/126) Az ember-volt kialakulása — mint láttuk a második beszédben — természetes előfeltétel ugyan, de nem a vallási hajlamra, hanem csak e hajlam kibontakozására nézve. A napról napra fokozódó, legjelentősebb akadály azonban a „megértés dühe”, amit Max Horkheimer a 20. század-

ban majd túlhajtott instrumentális racionalizmusként bélyegez meg. Ez nyom el már csírájában minden vallásos érzéket. Nem a kételkedők és a gúnyolódók, sőt nem is az erkölctelenek, hanem az értelmes és gyakorlatias emberek ártanak tehát a legtöbbit a vallásnak, akik már igen korán elsorvasztják a gyermekek sovárgását a természetfeletti után, és szisztematikusan irtják a meditációra, a szemlélődésre való hajlamot, mivel mindezt kizárólag a józan polgári élet korlátai közé szorítják.

Ugyanakkor akadnak jelenségek, amelyek elősegíthetik a vallás megerősödését. A szemlélet és az érzék mint önszemlélet, világszemlélet és művészi érzék manifesztálódnak, és mindháromtól vezet út a valláshoz. Minthogy „a nagy és fenséges műalkotások látványa inkább előidézi ezt a csodát” (90/138), az univerzum iránti érzék kibontakozását, mint bármi más, vallásnak és művészetnek ismét egymásra kellene találnia.

IV. *A vallás társas természetéről, avagy az egyházzal és a papságról:* A fennálló egyházat Schleiermacher még inkább támadja, mint a vallást. Nézete szerint ugyanis minden megvetés, elmarasztaló ítélet oka, hogy hallgatói éppúgy nem ismerik az igazi egyházat, ahogy az igazi vallásról, a vallás lényegéről sem volt helyes fogalmuk.

Milyen gondolatmenettel támasztja alá Schleiermacher új szemléletét? „Ha már egyszer létezik

a vallás, akkor szükségképpen társas jellegűnek is kell lennie. Nemcsak az ember társas természetű, hanem a vallás is kifejezetten ilyen” (96/143). A vallás tehát önmagában társas, azaz interszubjektív természetű, amit Schleiermacher ismételtelen mind *antropológiailag*, mind *kozmológiailag* megalapoz, hasonlóan a vallás lényegéhez. Az emberek közötti folyamatos gyakorlati és intellektuális érintkezés oka az a szükségszerű közlési vágy, ami belülről mozgat minden individuumot. Minél erősebb készítés befolyásol valakit, annál határozottabban érvényesül az az ösztön is, hogy legitimálja magát saját maga és mások előtt, igazolja cselekedeteinek emberi mivoltát. Miként tarthatná tehát magában éppen „az univerzum hatásait, melyek a legjelentősebbként és legellenállhatatlanabbként jelennek meg előtte?” (97/144) A vallásos ember természeténél fogva kényszerül beszélni hitéről, és ugyanez a természet teremti neki hallgatóságot is. A vallás igazi megnyilvánulásait azonban — „hangzik” a tradicionálistól eltérő, meglepő álláspont — „nem a könyvekben kell keresni, miként más fogalmakat és ismereteket” (97/144), hanem a beszédben, de a mindennapitól eltérő, emelkedett beszédben. Vallásos érzéseinket ugyanis Schleiermacher felfogásában lehetetlen „másokkal más módon közölni, mint szónoki stílusban, a nyelv mesterfogásaival bíbelődve, mindazon művészeteket az ügy szolgálataiba állítva, amelyek a gyorsan elhaló

és fürge szónoklat segítségére lehetnek” (98/145).

A kozmológiai dimenzió tekintetében pedig arra az alapvető összefüggésre utal Schleiermacher, miszerint a vallás iránti érzék nem teljed ki azonnal, amikor a hívő megérzi saját korlátait és a vallás végtelenségét. Az „ember tudatában van, hogy csak nagyon kis részét foghatja át a vallásnak, s amit nem érhet el közvetlenül, azt megpróbálja legalább valami idegen médium segítségével érzékelni. Ezért érdekli a vallásos embert a vallás minden megnyilvánulása, és mintegy a saját kiegészítését keresve, ezért figyel minden olyan hangra, melyet a vallás sajátjaként ismer fel.” (97/144)

A fennálló egyházzal szembenálló, antropológiailag és kozmológiailag szükségszerű interszubsztantivizációra épülő igazi egyház ennél fogva kizárólag a már vallásos emberek hitelményének, hitéletének megosztását, elmélyítését szolgáló közösség. „Isten városának bőségben dúskáló életét” (98/145) olyan képen festi elénk Schleiermacher, melynek főbb színeit minden földi rang megsemmisítése, a szellem szabadsága, és a kölcsönös közlés – befogadás adják, keretét pedig a szent érzésének mindannyiukat átható misztikus köteleke szolgáltatja. E papok és laikusok különbségét sem ismerő „tökéletes köztársaság” közvetlen mintája minden bizonnyal az a herrnhuti pietista közösség, ahol az ifjú Schleiermacher vallásos lelkiülete formálódott, és amelyet W. Dilthey is hosszasan ecse-

tel *Leben Schleiermachers* című monográfiájában. (Gesammelte Schriften Bd. XIII. 13–28. o.) A „szív vallásának” e közösségét a németországi Herrnhut falucskában megalapító Nikolaus Ludwig Zinzendorf gróf, a pietista mozgalmat elindító Philip Jacob Spener, valamint Luther közvetítésével azonban egészen Szt. Ágostonig (*De civitate Dei*) nyúlnak vissza a megmerevedett katolicizmussal szembeállított eleven vallásosság gyökerei.

„Mikor és hol várható az igazi egyház létrejötte? Mit tehetünk megszületéséért?” Ilyen és hasonló kérdések merülhetnek fel a hívőkben. Schleiermacher azonban rögtön biztosítja „hallgatóságát”, hogy nem arról az egyházzal beszél, amelynek lennie kell, „hanem arról, amely valóban létezik, hacsak nem akarjátok tagadni, hogy már ténylegesen létezik az, amit csak a tér korlátozottsága miatt nem pillanthatnak meg a durvább tekintetek. Az igazi egyház valójában mindig is ilyen volt, és ilyen most is, s ha ti nem így látjátok, ez tulajdonképpen a ti hibátok, és egy meglehetősen nyilvánvaló félreértés” (103/150). A fennálló egyházat mégsem kellene lerombolni, mert „ha az igazi egyház mindig csak azok számára áll nyitva, akiknek már van vallásuk, akkor mégiscsak kell valami kapcsolódási lehetőség azokkal, akik még csak keresik a vallást” (107/155).

V. A *vallásokról*: Beszédei katedrálisának záróköveként Schleiermacher a szubsztanciális vallási lé-

nyeg és a történeti megjelenési formák szükségszerű összefüggését fejti ki. Felfogásában a vallás lényege egy, végtelen és oszthatatlan egész, ami azonban az egyedi, meghatározott formák végtelen sokaságában jelenik meg. Utóbbiak a természetes vallással szembeállított pozitív vallások, melyek mindenkor az egyetlen igazi egyházhoz tartoznak, és ily módon „a vallások sokasága és az egyházak sokasága két egészen különböző dolog” (129/177). A pozitív vallások végtelenségéből nem következik az igazi egyház sokasága.

Miért tételezi fel Schleiermacher, hogy a vallás nem adható meg másként, mint jól meghatározott formák, azaz a pozitív vallások végtelen tömegében? Miért állítja szembe a természetes vallást a pozitív vallásokkal? Válaszai logikusan következnek koncepciójából.

A „vallást senki sem birtokolhatja egészen; az ember ugyanis véges, a vallás pedig végtelen” (128/176). Ráadásul az univerzum, „a végtelen minden szemlélete teljességgel önmagáért van, nem függ semmilyen más szemlélettől, és semmilyen más szemlélet nem is következik szükségképpen belőle” (132–133/181). Ily módon a vallás nem létezhet másként, csak e szemléleteket alkotó, eltérő nézetek összességeként, ami pedig nem lehetséges másként, „mint különböző formák végtelen sokaságában” (133/181).

A hallgatósága által előnyben részesített természetes vallásból pedig

éppen ez a középpont, ez a mag hiányzik. A természetes vallás képviselői ugyanis „nem valamely élő szemléletből indulnak ki, és (...) nincs szilárd középpontjuk, mert egyáltalán semmit sem tudnak arról, hogy honnan kellene az embert sajátos módon megragadni” (145/194). A vallás individuumai, egyedi, meghatározott formái ezért csak a pozitív vallások lehetnek.

\*\*\*

Összegzésként megállapítható, hogy a fordítást illetően komolyabb kifogás nem merülhet fel: jól érthető, ugyanakkor Schleiermacher szenvedélyességét kiválóan visszaadó, magyarul is gördülékeny szöveg született. A stílus kiegyenlítettisége, valamint a terminus technicusok szerencsés megválasztása (*Anschauung: szemlélet; Gefühl: érzés; Gemüt: lelkület; Sinn: érzék; Frömmigkeit: jámborság; a Menschheit mint ember-volt* első pillantásra kissé erőltetettnek tűnik, de hamar ráébredhetünk, hogy mennyivel jobb a lehetséges alternatíváknál: emberiség!) és következetes végigvitele egységes fordítói és/vagy kontrollfordítói koncepciót sugall. Schleiermacher művét tehát színvonalas fordításban veheti kézbe a magyar közönség. Az utószó azonban minden bizonnyal több segítséget is nyújthatott volna az olvasónak. E célt szem előtt tartva törekedtem hozzájárulni a Schleiermacherrel szemben fennálló adósságunk törlesztéséhez.

## Az Áron Kiadó eddig megjelent és megjelenés alatt álló kötetei

- Darab Tamás: *A gépesített értelem: Vázlatok a mesterséges intelligencia filozófiájáról* (1991) 131,- Ft
- Bimbó, K. – Máté, A. [Szerk.]: *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Symposium on Logic and Language* (1993) 550,- Ft
- Karl-Otto Apel: *Két erkölcsfilozófiai tanulmány* (Különlenyomat a Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4. számából) 240,- Ft
- Felkai Gábor: *Jürgen Habermas* (1993) 580,- Ft
- Spinoza-tanulmányok*, Szerkesztette: Boros Gábor (1994) 225,- Ft
- Társadalomtudomány és filozófia. Tanulmányok*, Szerkesztette: Lendvai L. Ferenc (1994) 400,- Ft
- Lendvai – Nyíri: *A filozófia rövid története* (A Kossuth Könyvkiadóval közösen, 1995) 598,- Ft
- Tengelyi László: *Kant* (1995) 540,- Ft
- Vallásfilozófia Magyarországon*, Összeállította: Nyíri Kristóf (1995) 325,- Ft
- Némédi Dénes: *Durkheim. Tudás és társadalom* (1996) 720,- Ft
- A teremtség. Filozófiatörténeti tanulmányok* Szerkesztette: Fehér Márta (1996) 460,- Ft
- Újvári Márta: *A szkepticizmus kihívása* (1996) 440,- Ft
- Georg Lukács: *Chvostismus und Dialektik* (1996) 450,- Ft
- Imre Ruzsa: *Introduction to Metalogic* (1997) 600,- Ft
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz* (1997) 880,- Ft
- Weiss János: *A Frankfurti Iskola* (1997) 820,- Ft
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók* (1997) 880,- Ft
- Ruzsa Imre [Szerk.]: *Logikai zsebenciklopédia* (1998) 620,- Ft
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (1998) 580,- Ft
- Boros Gábor: *René Descartes* (1998) 960,- Ft.
- Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor: *Szóbeliség és írásbeliség* (1998) 990,- Ft.
- Karl Popper: *Szüntelen keresés* (1998) 980,- Ft.
- Sz. M. Eisenstein: *Válogatott tanulmányok* (1998) 1.290,- Ft.
- Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*. Szerkesztették: Forrai Gábor – Szegedi Péter (1999) 2.250,- Ft.
- Gottlob Frege: *Az aritmetika alapjai* (1999) 780,- Ft.
- Kendeffy Gábor: *Az egyházatyák és a szkepticizmus* (1999) 1.190,- Ft.
- Peter Fleissner – J.C. Nyíri (Eds.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking* Volume 1 Austria and Hungary: Historical Roots and Present Developments ISBN 3-7065-1303-X, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 7 8 Volume 2 Cyberspace: A New Battlefield for Human Interests (1999) ISBN 3-7065-1304-8, ISBN 963 85864 6 X Ö, ISBN 963 85864 8 6 3.200,- Ft

- Kortársunk, Descartes. *Filozófiai tanulmányok*, Szerkesztették: Boros Gábor és Schmal Dániel (2000) 1.680,- Ft.
- Perczel Zita: *A Meseautó magányos utasa*, Szerkesztette: Bárdos Judit (2000) 980,- Ft.
- Szívós Mihály: *A látszat története* (2000) 1.580,- Ft.
- Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában, Szerkesztette: Boros Gábor (2000) 1.190,- Ft.
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (2000) 1.980,- Ft.
- Nyíri Kristóf: *Filozófia az ezredfordulón* (2000) 2.240,- Ft
- Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról* (2000) 1.190,- Ft.
- Kelemen János: *Nyelvfilozófia Platóntól Humboldtig* (2000) 1.190,- Ft.
- Pauler Ákos: *Bevezetés a filozófiába* (2001) 1.890,- Ft.
- Schwendtner Tibor – Ropolyi László – Kiss Olga: *Hermeneutika és a természettudományok* (2001)
- Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században* (Második rész) 2.180,- Ft.
- Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia* (2002) 1.780,- Ft.

## Előkészületben

- Franz Brentano: *Pszichológia empirikus szempontból*
- Czeplédi – Novák (szerk.): *Ész, természet, történelem. Tanulmányok*
- Weiss János: *Metafizika és esztétika*
- Karácsony Sándor: *Magyarság és nevelés* (Tanulmányok). Szerk.: Lendvai L. Ferenc

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

- Csikós Ella*: ELTE BTK Filozófia Tsz., 1052 Budapest Piarista köz 1. •  
*Boros Gábor*: ELTE BTK Filozófia Tsz., 1052 Budapest Piarista köz 1. •  
*Paul Richard Blum*: Pázmány Péter Tudományegyetem, 1088 Budapest  
Szentkirályi u. 28–30. • *Krémer Sándor*: SZTE BTK Filozófia Tsz. 6722  
Szeged Petőfi sgt. 30–34. • *Margitay Tihamér*: BME Filozófia Tsz., 1111  
Budapest Műegyetem rkp. 3. • *Palcsó Mária*: 1118 Budapest Tűzkő u. 11.  
• *Tanács János*: BME Filozófia Tsz., 1111 Budapest Műegyetem rkp. 3.

## CONTENTS

TIHAMÉR MARGITAY: Hermeneutics and critics .....	439
JÁNOS TANÁCS: Bolyai's parallels — playing hide and seek ...	473
ELLA CSIKÓS: Creativity as possibility. A notion of Whitehead's metaphysics .....	491
MÁRIA PALCSÓ: The ontology of Georg Lukács .....	515

## DOCUMENT

PAUL R. BLUM: Nature as person. On history the notion of nature .....	551
FRIEDRICH G. L. LINDNER: The boot-maker inspired by the Hegelian philosophy, or the absolute boots .....	583

## REVIEW

GÁBOR BOROS: A new monography on Leibniz .....	589
SÁNDOR KRÉMER on Schleiermacher .....	596





## DOKUMENTUM

J. R. BLUM: A természet mint személy. Adalékok a természet fogalmának történetéhez .....	551
EDRICH GEORG LUDWIG LINDNER: A hegeli filozófiától íthatott csizmadia, avagy az abszolút csizma (Fordította: Csikós Ella) .....	583

## SZEMLE

ROS GÁBOR: Új monográfia Leibnizről (Busche, Hubertus: Leibniz' Weg ins perspektivische Universum: eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung) .....	589
ÉMER SÁNDOR: Autonómiát a vallásnak! (A fiatal Schleiermacher vallásfelfogása) (F. D. E. Schleiermacher: A vallásról — Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez) .....	596



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG  
MINISZTERIUMA



E szám ára: 270,— Ft.

Előfizetés egy évre: 1 080,— Ft

ISSN 0025-0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrásy út 45.), az *Osiris* (1053 Budapest, Veres Pálné u. 4-6.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltokban.

Az előfizetési díj egy évre: 1 080,— Ft

Egy szám ára: 270,— Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt

(H-1277 Budapest, Pf. 80)

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.